Die Philosophie

des

Thomas von Aquino.

Die Philosophie

des

Thomas von Aquino

kritisch gewürdigt

von

J. Frohschammer.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
—
1889.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

NOV 25 1931

1405

Vorrede.

Der Plan zu dem gegenwärtigen Werke wurde schon im frühern Lebensalter des Verfassers gefaßt, da ihm schon früh Veranlassung gegeben ward, dem Thomas von Aquino seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Die Ausführung aber ward fortwährend durch anderweitige Arbeiten verzögert, insbesondere durch die Ausbildung und Darstellung seines Systems der Philosophie auf Grund der „Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses". Unterdessen hat der Thomas-Cultus seit den fünfziger Jahren auch in Deutschland große Fortschritte gemacht und ist schließlich die Wissenschaft des Thomas, insbesondere dessen Philosophie, von Papst Leo XIII. durch die Encyclica Aeterni Patris vom 4. August 1879 zur quasi-officiellen und allein berechtigten in der ganzen katholischen Kirche erklärt worden. Um so mehr Veranlassung, den alten Plan einer kritischen Würdigung dieser scholastischen Philosophie wieder aufzunehmen und so gut als möglich zur Ausführung zu bringen. Es handelt sich unter den jetzigen Umständen nicht mehr blos um die Kritik eines theoretischen Systems, wie andern Theorien gegenüber, sondern zugleich um Bekämpfung einer praktischen Macht, die Thomas mit seiner Philosophie erlangt hat, seitdem er officiell zum Heerführer jener scholastischen Streiter erhoben ist, durch welche das Papstthum im Bunde mit dem Jesuitismus einen Kampf auf Leben und Tod gegen die ganze moderne Philosophie, ja Wissenschaft überhaupt und gegen die moderne Civilisation begonnen hat, um sie zu vernichten und die päpstliche Weltherrschaft des Mittelalters mit seiner Civilisation (der civiltà cattolica) und scholastischen Wissenschaft wiederherzustellen — dem modernen Culturstaat zum Trotz.

Schon frühe, während meiner akademischen Studienzeit, machte ich mit der Philosophie des Thomas von Aquino einige Bekanntschaft. Zwar in den akademischen Vorlesungen über Philosophie wurde damals der Name des Aquinaten kaum jemals genannt, um so weniger, da Vorlesungen über Geschichte der Philosophie an der Universität München damals (zu Anfang der vierziger Jahre) gar nicht gehalten wurden. Aber sobald ich das Studium der Theologie begann, wurde mir das Studium des Thomas von Aquino dringend empfohlen von einem gelehrten, hochangesehenen kirchlichen Würdenträger; und zwar sollte ich beginnen mit dem eigentlich philosophischen Werke des Thomas, mit der „Summa contra Gentiles". So entnahm ich also den betreffenden Folianten aus der Bibliothek des Seminars (Georgianum) in München und begann das Studium, ich darf sagen mit allem Eifer, ja mit Begeisterung. Alle Zeit, welche die Vorlesungen an der Universität und die Seminarordnung übrigließen, ward darauf verwendet. Sie erschien mir noch zu kurz und ich erwirkte mir die Erlaubniß, früher aufzustehen und später zur Ruhe zu gehen, als durch die Seminarordnung bestimmt war. So trieb ich es einige Zeit. Als ich nun aber anfing, auf die gewonnenen Resultate zu blicken, dünkte es mich alsbald, daß dieselben doch die aufgewendete Zeit und Mühe nicht wohl lohnten, daß ich in philosophischer Erkenntniß nicht viel gefördert war, insbesondere nichts sehr Neues, wie ich es doch erwartet hatte, erfahren konnte. Ich war indeß weit entfernt, den mangelhaften Erfolg dem Werke des Thomas selbst schuld zu geben, von dem ich die höchste Meinung hatte; vielmehr schrieb ich denselben hauptsächlich meiner zu geringen oder vielmehr gänzlich mangelnden Vorbereitung für dieses Studium zu — nicht ganz mit Unrecht, da, wie bemerkt, Geschichte der Philosophie an der Universität nicht zu hören und für Privatstudium derselben nicht Zeit genug gegeben war. Da ich gleichzeitig mit den Werken moderner Autoren, wie Möhler, Klee u. a., bekannt wurde, gab ich es vorläufig auf, mich mit der „Summa contra Gentiles" weiter abzuplagen, und wendete mich andern, insbesondere auch historischen Studien zu.[1]

[1] Näheres hierüber in meiner „Autobiographie" in „Deutsche Denker und ihre Geistesschöpfungen", herausgegeben von Adolf Hinrichsen (2. und 3. Heft [Doppelheft], Berlin, Verlag des Literarischen Deutschland, 1888).

Aber Bekanntschaft mit der Scholastik hatte ich immerhin dabei gemacht und insbesondere war mir so viel klar geworden, daß dieser Foliant mit der „Summa contra Gentiles" trotz allen Rühmens doch nicht „der heilige Bronnen" sei, „aus dem ein Trunk den Durst auf ewig stillt". Bei der bald darauf folgenden Bearbeitung der Preisaufgabe über die Sprachengabe (γλώσσαις λαλεῖν) der ersten Christen hatte ich Gelegenheit, Thomas als Exegeten ein wenig (nicht eben von seiner stärksten Seite) kennen zu lernen, da J. Görres, der in seiner „Christlichen Mystik" (II, 191 fg.) auch von dieser Erscheinung spricht, sich auf ihn beruft. Mein so großes Vertrauen auf Görres und Thomas erfuhr bei dieser Gelegenheit einige Erschütterung, da ich mir bei längerm Studium in dieser Sache einiges Urtheil zutrauen durfte.[1] Für längere Zeit trat nun für mich Thomas mit seiner scholastischen Philosophie in den Hintergrund gegenüber dem Studium moderner Autoren. Erst bei der Ausarbeitung meiner Schrift „Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen" (1854) traf ich ihn wieder auf meinem Wege, und diesmal mußte ich entschieden Kritik gegen seine Ansicht üben und dieselbe als falsch und unberechtigt zurückweisen. Es handelte sich um eine sehr wichtige, fundamentale Frage, die mit der ganzen philosophischen Weltauffassung in innigem Zusammenhang steht. Thomas weist in entschiedenster Weise die sogenannte Generationstheorie bezüglich des Ursprungs der menschlichen Seelen zurück, d. h. die Annahme, daß die Kinder nach Leib und Seele von den Aeltern stammen, nicht blos dem Leibe nach, wie die Creationstheorie behauptet. Er geht in dieser Abweisung so weit, daß er die Generationstheorie geradezu für ketzerisch erklärt (haereticum est). Und zwar, da darüber gar keine kirchliche oder dogmatische Bestimmung vorlag, aus eigener subjectiver Machtvollkommenheit, oder vielmehr auf Grund angenommener falscher Ansichten des Aristoteles und der logischen Consequenzen aus denselben. Es wird nämlich auf Grund der Aristotelischen Lehre von Stoff und Form und auf Grund der Annahme, daß bei der Generation die Seelen (Thierseelen) aus der Materie gebildet oder aus dieser herausgezogen werden (educere e potentia materiae), gefolgert, daß die Generationstheorie naturalistisch und also ketzerisch sei! Ein schwer begreif-

[1] Vgl. meine Schrift: Beiträge zur Kirchengeschichte (Landsbut 1850), S. 78.

BQ
6889
.F8

liches Verhalten eines einzelnen, wenn auch noch so hoch angesehenen Lehrers oder Gelehrten, wenn man bedenkt, daß die Beschuldigung der Ketzerei gegen einen wissenschaftlichen Gegner in jener Zeit nicht blos ewige Verdammung für das Jenseits in sich schloß, sondern auch noch Verurtheilung zum Tode im Diesseits enthielt, da Ketzerei als todeswürdiges Verbrechen galt. Ich sah hierüber damals noch hinweg und wies nur die Beschuldigung der Ketzerei als unbegründet zurück, dabei sogar nicht versäumend, Thomas dennoch als Muster der Nacheiferung hinzustellen, — nicht allerdings in seiner Verketzerungssucht, wohl aber in Bezug auf sein strenges, eifriges Forschen nach Wahrheit.[1] Daß man das „haereticum est" des Thomas auch jetzt noch geltend machen würde mit all seinen Consequenzen, soweit sie jetzt noch möglich sind, und zwar insbesondere gegen mich selbst, soweit als möglich, dies geltend gemacht würde, kam mir damals nicht im entferntesten in den Sinn. Aber die Jesuiten und ihr Anhang dachten anders, und gerade meine Opposition gegen Thomas war der Grund, daß mein Buch auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt und der Ausgangspunkt des Conflicts mit der jesuitisch-päpstlichen Hierarchie wurde. Jede von Thomas' Aristotelisch-scholastischer Ansicht abweichende Lehre vom Ursprung der menschlichen Seelen war ja nun einmal für Ketzerei erklärt und mußte kirchlich verdammt und verboten werden, und wenn auch die Todesstrafe an dem Ketzer nicht mehr vollzogen werden konnte, so lag die Schuld sicher nicht an dem Willen der kirchlichen Gewalthaber (da die alten Grundsätze noch immer als gültig und zu Recht bestehend betrachtet werden, wie schon die von Pius IX. vollzogene Heiligsprechung des fanatischen, grausamen Inquisitors Petrus Arbues zeigt), sondern nur an der Ungunst der verderbten Zeitverhältnisse, insbesondere an der Weigerung des modernen Staates, fernerhin wie früher der Hierarchie Scharfrichterdienste zu leisten. Der Jesuit J. Kleutgen und die jesuitische Zeitschrift „Civiltà cattolica" zeichneten sich besonders aus in der Anfeindung meines Werkes. Die „Civiltà" verstieg sich in ihrem Eifer bis dahin, meine Theorie, daß auch die Seelen der Kinder von den Aeltern stammen, da diese lebendige Menschen, nicht etwa bloße Leiber oder gar Thiere zeugen, zu denen erst direct von Gott die Seelen jedesmal hinzugeschaffen werden müssen, — geradezu

[1] Vgl. Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen, S. 98 fg.

als eine „pestilenzialische" Lehre zu bezeichnen (1864, März-Heft); Kleutgen („Philosophie der Vorzeit", II, 602—660) betrachtet besonders meine Annahme einer secundär-schöpferischen, dem Gattungswesen der Menschheit eigenen Macht der Generation als ketzerisch, auch sich stützend auf ein haereticum est des Thomas von Aquino, der dem göttlichen Schöpfer nicht gestattet, seine Schöpfermacht, wenn auch nur als secundäre, einem Geschöpfe mitzutheilen.[1] Das Buch wurde also 1857 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. — Bald darauf wurden ein paar andere wichtige Lehren der Thomistischen Philosophie einer kritischen Betrachtung unterzogen und ebenfalls zurückgewiesen in meinem Werke: „Einleitung in die Philosophie und Grundriß der Metaphysik" (München 1858). Es geschah dies in Bezug auf die in der Thomistischen Erkenntnißlehre angenommene Unterscheidung und Thätigkeit des Intellectus possibilis und Intellectus agens, dann aber besonders entschieden bezüglich der Stellung, welche Thomas der Philosophie der Theologie gegenüber anweist, daß sie nämlich die Magd (ancilla) der Theologie sein müsse, eine Forderung, die gerade damals von den modernen Scholastikern mit besonderm Nachdruck geltend gemacht wurde. Da mein Werk gerade um dieses letzten Punktes willen von Seite der Vertreter der Scholastik, d. h. der Anhänger des Thomas, wiederum heftige Anfeindung und Denunciation erfuhr, so nahm ich davon Veranlassung, den Gegenstand in einer besondern Schrift zu behandeln. Diese erschien unter dem Titel „Ueber die Freiheit der Wissenschaft" (München 1861), und die Untersuchungen hierüber wurden fortgesetzt gegen die scholastische Forderung in der Broschüre „Die Historisch-politischen Blätter und die Freiheit der Wissenschaft" (1861), sowie in der bei diesem Anlaß gegründten philosophischen Zeitschrift „Athenäum" im ersten Jahrgang (München 1862): „Neue Untersuchungen über die Freiheit der Wissenschaft." Auch wurde im ersten Jahrgang dieses „Athenäum" eine specifische Ansicht des Thomas über die Weltschöpfung eingehend dargestellt und kritisch gewürdigt in einer Abhandlung „Ueber die Ewigkeit der Welt" (S. 609—639). Es ward dabei auch darauf hingewiesen, daß durch diese Lehre des Thomas eigentlich der ganze

[1] Vgl. hierüber meine philosophische Zeitschrift „Athenäum" (München 1862 und 1864): „Der Generativismus und die Wissenschaft der Jesuiten. Zur Charakterisirung und Würdigung der Scholastik", S. 597—640.

Bau der Scholastik in seinem Fundament erschüttert wurde, denn wenn die Zeitlichkeit der Schöpfung unbeweisbar ist, dann ist auch der geschöpfliche Charakter nicht zu beweisen und ist das ganze darauf gegründete philosophisch-theologische System unsicher. (S. den Anhang am Schlusse dieses Werkes.)

Nach der üblichen Methode wurden alle diese Schriften auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt anstatt aller Kritik und Widerlegung, und dann, nachdem sie den Katholiken zu lesen verboten waren, verschiedenartig bekämpft — was nun um so leichter war, da die katholischen Leser sie nur noch aus den rechtgläubigen Schriften der Bekämpfer kennen lernen konnten. Dazu kam dann noch ein apostolisches Schreiben des Papstes Pius IX. vom 11. December 1862 an den Erzbischof von München-Freising gegen meine Philosophie, in welchem ganz nach den Grundsätzen des Thomas von Aquino die Stellung der Vernunft und Philosophie bestimmt wurde, resp. ihre Dienstbarkeit sowie ihre Einschränkung auf die sogenannten natürlichen Wahrheiten und ihre Unfähigkeit den „übernatürlichen", geoffenbarten Glaubenswahrheiten gegenüber. Da ich die Unterwerfung resp. die Anerkennung dieser scholastischen Grundsätze als Vertreter des Rechtes und der Freiheit der Wissenschaft verweigerte, schritt man zu den in solchen Fällen üblichen kirchlichen Maßregeln. Meine Stellung zu dieser ganzen Procedur ist dargelegt in meinem Vortrage „Ueber das Recht der neuern Philosophie gegenüber der Scholastik" (München 1863). Das päpstliche Schreiben selbst mit meiner Antwort ist publicirt im „Athenäum", Jahrgang 1863.

Es wird begreiflich sein, daß unter solchen Umständen sich mir der Gedanke und Vorsatz aufdrängte, einmal diese ganze Thomistische Philosophie, deren Grundsätze so sehr gegen mich geltend gemacht wurden, einer eingehenden Prüfung zu unterziehen. Dies um so mehr, da der Thomas-Enthusiasmus unter der Leitung der Jesuiten auch in Deutschland von jener Zeit an immer mehr zunahm und die Flut von Schriften zu seinen Gunsten immer mehr anschwoll. In Italien und Frankreich hatte die Bewegung begonnen. In Italien gleich von Anfang sehr exclusiv scholastisch oder vielmehr Thomistisch durch die „Civiltà cattolica" zu Beginn der fünfziger Jahre. Das Programm dieser Zeitschrift lautete dahin, die moderne Philosophie und Wissenschaft überhaupt „in Verbindung mit dem Vatican" zu bekämpfen und die scholastische Philosophie und ihre Dienstbarkeit der kirch-

lichen Lehre und Auctorität gegenüber in der modernen Menschheit wiederherzustellen. Es war insbesondere der Jesuit Liberatore, der schon in den fünfziger Jahren in der „Civiltà cattolica" alle nichtscholastischen Philosophen, auch wenn sie der katholischen Kirche angehörten, unaufhörlich bekämpfte und als unkatholisch d. h. unkirchlich verdächtigte, dagegen die Thomistische Philosophie als die einzig richtige und katholische (in der jesuitischen Auffassung) verkündete und vertheidigte. In Spanien wirkte J. Balmes scholastisch, wenn auch nicht geradezu Thomistisch. In Frankreich oblag man ebenfalls scholastischen Studien und hob wol auch die Philosophie des Thomas mit besonderm Nachdruck hervor, wenn auch nicht in der exclusiven Weise, wie die Jesuiten und andern Ordensmitglieder, die auf Thomas geschworen haben, es zu thun pflegten (Dominicaner, Augustiner u. s. w.) Immerhin ward dadurch der Scholastik das Studium wieder zugewendet und zum Wiederaufheben derselben Anregung gegeben. Es war hauptsächlich Hauréau („De la philosophie scolastique", 2 voll.) und Jourdain („La philosophie de S. Thomas", 2 voll.), die in dieser Beziehung, allerdings mit freierm Geiste wirkten. In Deutschland gab der Jesuit J. Kleutgen, der Verfasser eines mehrbändigen Werkes über die „Theologie der Vorzeit", auch ein Werk über die „Philosophie der Vorzeit" (d. h. des Mittelalters) in zwei großen Bänden heraus, um die Philosophie des Thomas darzustellen, zu verbreiten und dabei zugleich die philosophischen Werke katholischer Philosophen, die nicht der Scholastik huldigten (des Hermas, Günther und auch des Verfassers), zu bekämpfen und kirchlich zu verdächtigen. Daneben gab das enfant terrible des Neuscholasticismus P. Plaßmann seine Darstellungen der Thomistischen Philosophie heraus („Die Schule des heiligen Thomas von Aquino", 1857—62), und es erschien K. Werner's großes dreibändiges Werk über Thomas und den Thomismus. Daneben wirkte die mainzer Zeitschrift „Der Katholik" zusammen mit der jesuitischen „Civiltà" eifrig und fanatisch für Scholastik und Thomismus und für Verdächtigung und Verfolgung der Gegner desselben. Auch die „Historisch-politischen Blätter", die anfangs noch zögernd sich verhielten, wurden bald eingeschüchtert und gedrängt, daß sie ebenfalls durch dick und dünn mit den Neuscholastikern gingen. Dazu kam nach dem Erscheinen der päpstlichen Encyclica vom 4. December 1864 nebst dem Syllabus von 80 verdammten

Sätzen eine besondere Zeitschrift der Jesuiten in Deutschland: „Stimmen aus Maria Laach", die in Verdammung und in wildem Kampf gegen alles Nichtscholastische, gegen die moderne Philosophie und die ganze Wissenschaft und Civilisation der neuern Zeit das Möglichste leisten seit ihrem Bestehen. An all dies schloß sich nun in der neuesten Zeit, besonders seit der Thomas-Encyclica Leo's XIII. vom 4. August 1879, eine Flut von Abhandlungen und Schriften, deren in der Einleitung gedacht wird.

Unter diesen Umständen also empfahl es sich, den früh gefaßten Plan einer eingehenden kritischen Würdigung der Philosophie des Thomas von Aquino nach so langer Zögerung doch noch zur Ausführung zu bringen, da vom Standpunkte dieser Philosophie aus nicht blos in mein persönliches Leben und Wirken so viel hemmende und feindselige Eingriffe gemacht wurden, sondern nunmehr diese Philosophie auch als Hauptmittel zum Sturme auf die moderne Wissenschaft und Civilisation, sowie auf den modernen Staat verwendet werden soll. Es handelt sich übrigens nur um die Hauptpunkte der Thomistischen Lehre, und es sollen nur die unbestrittenen Thomistischen Aufstellungen kritisch in Anspruch genommen werden, nicht die zweifelhaften oder zweideutigen — um unnütze Streitigkeiten zu vermeiden. Die sichern Thomistischen Lehren geben ohnehin schon Stoff genug für kritische Erörterungen. Dies ist auch der Grund, warum manche Schriften des Thomas, insbesondere dessen Commentare zu Aristotelischen Schriften, nicht speciell und eingehend berücksichtigt wurden. Dieselben streben vor Allem dahin, den Aristoteles zu erklären, dessen Ansichten richtig wiederzugeben und zum Verständniß zu bringen. Was in ihnen bemerkt wird, kann nicht wohl ohne weiteres als Lehre des Thomas angesehen und kann daher auch bei einer Kritik derselben billigerweise nicht zu Grunde gelegt werden. Zu untersuchen aber, ob Thomas den Aristoteles allenthalben richtig verstanden und erklärt habe, haben wir uns hier nicht zur Aufgabe gestellt.

Wenn nun im gegenwärtigen Werke Thomas' Philosophie einer eingehenden kritischen Würdigung unterzogen wird, so weiß ich mich dabei vollkommen frei von aller Animosität gegen seine Person und sein Werk, wenn auch die Begeisterung für ihn in meinen jungen Jahren nun längst geschwunden und gerade vom Standpunkte seiner Lehre aus so vielfach verletzend und verfolgend in mein Lebensgeschick eingegriffen worden ist. Vom

Standpunkte seiner Zeit und seiner Verhältnisse aus betrachtet ist die höchste Achtung für ihn zu hegen, denn er hat für Erkenntniß der Wahrheit in unermüdlicher, großartiger Geistesarbeit geleistet, was in jener Zeit möglich war, wenn er sich auch nicht über die allgemeine geistige Gebundenheit und Richtung des kirchlich-religiösen und geistigen Lebens zu erheben vermochte. Schon in meiner Schrift „Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen" (1854, S. 102) habe ich nach einer eingehenden Kritik der Lehre des Thomas über das fragliche Problem in Bezug auf dessen schließliches „haereticum est" bemerkt: „So ist es denn endlich da, dieses «haereticum est», dieser Trost, diese Freude der Creatianer! Dieser Schutz und Schirm derer, die ohne mühsame, schwierige Untersuchung diese Sache kurzweg für immer und ewig abthun wollen! Diese Zuflucht derer, denen es an Gründen mangelt! Aber ist es denn nicht offenbar, daß dieses «haereticum est» nur dann eine Bedeutung hat, wenn die vorausgehende Beweisführung richtig ist? Ist diese unrichtig, beruht sie auf falschen Voraussetzungen und Folgerungen, dann ist auch die letzte Folgerung und Behauptung unrichtig. Auf die Beweisführung also kommt es an, und an diese werden wir hoffentlich nicht wie an ein Dogma glauben müssen, sondern werden sie wol prüfen dürfen, ob es seine Richtigkeit damit habe oder nicht! Und ich dächte, die Scholastik könnte besser dadurch geehrt und anerkannt werden, daß man ihr geschärftes und angestrengtes Denken nachahmt, als dadurch, daß man ihr ihre Worte nachspricht!" So schrieb ich damals in noch jungen Jahren. Seitdem habe ich allerdings reichlich erfahren müssen, daß man auch die sogenannten Beweise der kirchlichen Wissenschaft, insbesondere die des Thomas, gelten lassen müsse wie die Glaubenssätze oder wenigstens wie Quasi-Dogmen, und daß man in der That dem „Fürsten der Scholastik" seine Worte nachsprechen müsse, wenn man nicht als unkirchlich betrachtet und behandelt werden will! Thomas indeß hat sicher darauf selbst keinen Anspruch erhoben, wie ihm in der That solche Geltung selbst weder während seines Lebens noch alsbald nach seinem Tode zugestanden wurde, da er im Gegentheil viel Widerspruch erfuhr und manchen seiner Ansichten bald nach seinem Tode sogenannte kirchliche Censur (in Paris) nicht erspart blieb. Auch seine unbestreitbar vorhandene, auf sein Privaträsonnement sich gründende Verketzerungssucht möchte ich nicht seiner persönlichen Gesinnung schuld geben, sondern lieber dem allgemein herrschen-

den unduldsamen Verketzerungs- und verfolgungssüchtigen Geiste seiner Kirche und seiner Zeit und wohl auch seines Ordens, der ja der Verwalter der Inquisition war.

Anders aber verhält es sich nun mit der Wiedererneuerung des Thomistischen Scholasticismus, die jetzt angestrebt und angebahnt ist — nicht durch eine wissenschaftliche Begründung, sondern durch ein kirchliches Machtgebot von Seiten des Oberhauptes der katholischen Kirche, wodurch diese Philosophie des Thomas aus dem Gebiete der bloßen Theorie in das der Praxis übergeführt ist und dieselbe durch Verbindung mit der Weltmacht des Papstthums selbst auch zu einer praktischen Macht erhoben, ja zur hauptsächlichsten Stütze dieser Weltmacht bei Bekämpfung der modernen Wissenschaft und Civilisation und des modernen Staates geworden ist. Das Machtgebot des Papstes hat diese Thomistische Wissenschaft zunächst der gesammten Hierarchie als Richtschnur aufgedrungen, dem Episkopat und dem von diesem unbedingt abhängigen Klerus; dieser Klerus wiederum drängt sie dem Volke auf mit allen Grundsätzen und Forderungen und vom Volke soll sie bei dessen Ausübung seiner politischen Rechte — die ihm der Liberalismus errungen hat — den Regierungen selbst aufgedrungen werden! Man glaube ja nicht, daß dieses ein bloßes Phantasiegebilde, oder daß die Erreichung dieses Zieles auf dem genannten Wege unmöglich sei! Haben wir es doch schon erlebt, daß durch die Majorität der Stimmen ungebildeter, von Philosophie absolut nichts verstehender Volksvertreter unter klerikaler Führung bestimmt wurde, welche Philosophie an der Universität gelehrt werden müsse, resp. daß die scholastische Philosophie (des Thomas) daselbst zu lehren sei, da das katholische Volk ein Recht habe, dies zu fordern. Das Cultusministerium konnte nicht umhin, dieser Forderung zu willfahren, da die nöthigen Mittel für die Professur nur unter dieser Bedingung Gewährung finden sollten. Nachdem dieses Recht des katholischen Volkes bezüglich der Philosophie glücklich zur Geltung gebracht ward, mußte und muß dasselbe auch bezüglich der Geschichte geschehen, da auch für diese das katholische Volk fordern könnte, daß sie katholisch gelehrt werde, d. h. nicht den Thatsachen gemäß, sondern wie der katholische Standpunkt es fordert und die kirchliche Auctorität es vorschreibt. Bald wird Aehnliches wohl auch noch in Bezug auf andere Wissenschaften geschehen — sicher mit demselben Rechte! Schade, daß man in Rom vor ungefähr 60 Jahren die Ueber-

eilung begangen hat, das astronomische Weltsystem des Ptolemäus, welches doch das eigentlich kirchlich-dogmatische ist und bis in das 19. Jahrhundert herein in der päpstlichen Kirche behauptet wurde, während das Kopernikanische System ausdrücklich sowol von der Congregation des Index der verbotenen Bücher als auch von der Congregation der Inquisition zu Anfang des 17. Jahrhunderts als ketzerisch verdammt und kirchlich zurückgewiesen ward, — schade, sage ich, daß dieses kirchlich rechtgläubige Ptolemäische System nun aufgegeben wurde von der Römischen Curie und das Kopernikanische angenommen ist. Wäre es noch nicht geschehen, so wäre jetzt so schöne Gelegenheit, dieses Ptolemäische System wieder geltend zu machen und als besondern Lehrgegenstand für die Candidaten der Theologie und alle rechtgläubigen Studirenden der Universität wieder einzuführen und geltend zu machen. Man brauchte nur in den Kammern der Abgeordneten der Majorität der ungebildeten Volksvertreter einzureden, daß dieses System das wahrhaft kirchliche sei, das Kopernikanische aber ein Product der unchristlichen, ungläubigen modernen Wissenschaft, — wie man es bereits bezüglich der modernen Philosophie und Geschichte gethan hat, — und diese Volksvertretung dadurch zu veranlassen, die Forderung zu stellen, daß es wieder an den Universitäten gelehrt, daß wenigstens neben dem Kopernikanischen System auch das Ptolemäische gelehrt werde. Man könnte dem urtheilslosen, gläubig der Hierarchie unterworfenen Volke einreden, daß, wenn nicht auch für das Ptolemäische Weltsystem ein besonderer Lehrstuhl wieder errichtet werde — jetzt in der Zeit des wieder auflebenden Glaubens —, die Regierung die Religion schädige und verfolge, ja das heiligste religiöse Recht des gläubigen Volkes mit Füßen trete! Ein Cultusminister würde sich wol fügen müssen, welche Rolle er auch als Vertreter und Wahrer der wissenschaftlichen Bildung, des Rechtes der Wissenschaft und damit der Wahrheit dabei zu spielen hätte — so gut als es bei andern Wissenschaften zu Gunsten der wieder einzuführenden Scholastik und der echt katholischen Wissenschaft überhaupt zu geschehen hatte! In der That ist auch die Ptolemäische Lehre von der Welt weit inniger mit dem ganzen dogmatischen Kirchensystem verbunden und sachlich wichtiger dafür als die jetzt so sehr geforderte Thomistisch-scholastische Philosophie! Leider ist dies Alles doch kaum mehr möglich, denn im Vatican selbst hat man nunmehr das Ptolemäische System fallen lassen, trotzdem daß es aufs innigste mit dem ganzen kirchlichen Lehr-

gebäude verbunden ist, und hat das Kopernikanische zugelassen, das 1616 und 1633 so entschieden für ketzerisch erklärt worden war. Schon zu Anfang der zwanziger Jahre unsers Jahrhunderts ließ man das letztere in den Lehrbüchern zu und in der Ausgabe des Index von 1835 wurden alle Bücher weggelassen, welche um des Kopernikanischen Systems willen darauf gesetzt worden waren.[1] Wenn indeß auch diese Repristination nicht mehr so leicht möglich ist wie die der scholastischen Philosophie des Thomas von Aquino, so ist doch noch manches in dieser Richtung möglich, und an immer weiter gehenden Forderungen mancherlei Art werden es die Vertreter der kirchlichen Gewalt nicht fehlen lassen, werden wol auch noch manches erreichen mittels einer Art Demokratismus, da sie die politischen Rechte der Masse des ungebildeten Volkes in ihrer Ausübung bestimmen und darüber den weltlichen Regierungen gegenüber verfügen können — infolge dieser Annexion der dem Volke gewährten Rechte und Freiheit. Es dürfte daher für die Freunde und Vertreter des Liberalismus und selbst auch für Staatsmänner angezeigt erscheinen, sich die Encyclica vom 4. December 1864 nebst dem Syllabus von 80 verdammten Sätzen etwas näher anzusehen, um klar zu erkennen, mit welcher Macht sie es zu thun haben. (Vgl. meine „Beleuchtung der päpstlichen Encyclica und des Syllabus u. s. w.", Leipzig 1865 u. 1870.) Es möchte sogar zu empfehlen sein, sich mit der Lehre des Thomas von Aquino ein wenig bekannt zu machen — des klarsten, geschicktesten und einflußreichsten Vertreters des dogmatischen und kanonischen Systems der päpstlichen Kirche, — um alle Forderungen desselben nach ihrer Art und in ihrer Begründung näher kennen zu lernen. Der Liberalismus und die Staatskunst möchten in dieser Beziehung manches nachzuholen haben, durch dessen Versäumniß und Unkenntniß es der päpstlichen Hierarchie gelungen ist, schon große Vortheile zu erringen — wie es allenthalben geschieht, wenn man die Macht des Gegners aus Unkenntniß, Einbildung und übermäßigem Selbstgefühl unterschätzt und geringachtet. Es kann da eben infolge der von dem Liberalismus errungenen Volksrechte im constitutionellen Staatssystem dahin kommen, daß durch Stimmenmehrheit der ungebildeten Massen das hierarchische Oberhaupt den maßgebendsten Einfluß ausübt und dem Culturstaate die Erfüllung seiner Auf-

[1] Das Nähere siehe unter Abschnitt IV (Thomistische Naturphilosophie).

gabe, auch für das geistige Wohl des Volkes zu wirken, in hohem Maße erschwert, hie und da sogar unmöglich macht. Der Liberalismus wird dann zum Dank für die Errungenschaften, die er dem Volke in schwerem Ringen, mit Gefahr und Opfern erkämpft hat, eben durch den Gebrauch dieser Errungenschaften von Seite des Volkes unter Führung des Klerus wieder unter den Druck, in das Joch der Hierarchie kommen. Hoffentlich wird ihm auch dies zuletzt zum Besten gereichen und ihn zu größerer Vertiefung und innerer Erstarkung führen, wie die Zwiebeln, wenn sie zu sehr ins Kraut schießen und nun niedergetreten werden, dann um so mehr in die Tiefe wachsen und an Werth gewinnen.

Was die gläubigen Anhänger und Vertreter der Thomistischen Philosophie betrifft, die sich durch die päpstliche Thomas-Encyclica Aeterni Patris und etwa noch durch einen besondern Ordenseid an dieselbe gebunden erachten, so wird bei diesen mein kritisches Werk allerdings vergeblich sein. Wer auch im wissenschaftlichen Gebiete seine Vernunft der Auctorität unterworfen hat und nur dienen, nicht prüfen und erkennen will, oder dies nur will, soweit er damit dienen kann, wer also das Sacrificium intellectus nicht blos für den Glauben, sondern auch für die Wissenschaft gebracht hat, der wird auch gegen jede kritische Würdigung, mag sie noch so triftig und entscheidend sein, sich gefeit fühlen, wie gegen alle, auch die zwingendsten Vernunftgründe, wenn sie gegen seine Glaubensmeinung sprechen. Freilich können auch die Urtheile solcher Vernunftopferer für niemand eine Bedeutung haben als etwa wieder für solche, die ebenfalls das Sacrificium intellectus gebracht haben. Wie die Urtheile dieser über meine kritische Würdigung der scholastischen Philosophie des Thomas lauten werden und lauten müssen, ist leicht vorauszusehen. Ist es doch theologischer, ja kirchlicher Grundsatz, jede abweichende Ansicht, jeden anderslautenden Glauben und vollends jede Opposition gegen kirchliche Auctorität und Satzung nicht etwa der Wahrheitsliebe und dem ernsten Streben nach richtiger Erkenntniß zuzuschreiben, sondern einzig dem bösen Willen (mala fides), irgendeiner Leidenschaft, Hochmuth, Bosheit u. s. w. Einen hervorragenden Beleg hierfür gab in neuester Zeit der Jesuit Tilman Pesch in seinem Werke „Die großen Welträthsel" (2 Bde., Freiburg i. Br. 1884). Die ganze moderne Wissenschaft leitet er ab von viehischer Versunkenheit, Leidenschaft, Sinnenlust und Gotteshaß. Demgemäß sind alle modernen Forscher in Natur,

Geschichte und Philosophie, die nicht der Kirche sich unterwerfen, deren Resultate nicht mit kirchlichen Satzungen und Ansprüchen übereinstimmen (und zwar gerade in der jesuitischen Auffassung), eigentlich nichts anderes als Bösewichte, Verbrecher gegen Gott, die an Leib und Leben gestraft werden sollten wie ehemals, wenn es nur möglich wäre. „Alle Bemühungen der modernen Wissenschaft", sagt er, „laufen hinaus auf Fälschung des menschlichen Gewissens" (II, 434). Unter diesen Umständen kann es nicht fehlen, daß von dieser Seite in bekannter Manier Vorwürfe und Beschuldigungen aller Art gegen mein Werk erhoben werden, von Unglauben, Rationalismus, Naturalismus, ja Atheismus und was es sonst noch Schlimmes geben mag. Darauf ist nur zu bemerken, daß es sich darum handelt, den Völkern das höchste, beglückendste Gut der Menschheit zu retten, den (idealen) Gottesglauben, und zwar gegenüber der modernen Anfeindung und Negation ebenso wie gegenüber der Vermischung mit theoretischen Wahngebilden und praktischem Misbrauch zur Unterwerfung und Beherrschung der Völker und zur Niederhaltung derselben in Wahn und Unwissenheit; daß es sich handle insbesondere darum, daß die Religion wirklich beglückend und segensreich werde für die Menschen, nicht mehr zur Verhetzung derselben gegeneinander und zur Vermehrung menschlichen Elends diene.[1]

Es handelt sich übrigens im Folgenden, wie oben bemerkt, nicht um eine vollständige, erschöpfende Darstellung und Kritik der ganzen Thomistischen Wissenschaft, denn die eigentliche positive Theologie ist

---

[1] Welch eine genaue, gewissenhafte Auffassung und Würdigung die Ansichten moderner Autoren bei P. T. Pesch finden, davon möge nur ein Beispiel zur Charakteristik hier angeführt werden. Er referirt über mein philosophisches System und die „Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses" (II, 23). „Wie Gott", sagt er, „für Fechner Sinnesempfindung, so ist er für E. Hering das Universalgedächtniß, für Frohschammer Phantasie. Letzterer unternimmt im Ernste in einem über 500 Seiten starken Buche den Versuch, die Phantasie oder wenn man will den Traum als das eigentliche Grundprincip alles Bildens und Wirkens in der Natur und Geschichte aufzufassen und sie hinwiederum auch als Erkenntniß- und Erklärungsprincip von allem geltend zu machen." Gott also ist die Phantasie oder wenn man will der Traum! Pesch hätte ebenso gut, wenn ich den Geist als Grundprincip bezeichnete, behaupten können, ich mache ein Gespenst zum Grundprincip und zu Gott, da man das Gespenst auch „Geist" zu nennen pflegt, und bei noch schlechterer Laune könnte er mir in diesem Falle vorwerfen (mit ebenso viel Recht), ich mache den Branntwein zum Grundprincip und zu Gott, da man auch diesen Geist (spiritus) nennt!

ausgeschlossen und auch von der Philosophie desselben sind nur die wichtigsten Probleme behandelt, die auch jetzt noch entscheidende Bedeutung für die ganze philosophische Weltauffassung haben, während die specifisch scholastischen Controversen ebenfalls bei Seite gelassen sind. Ich hoffe, auch in dieser Beschränkung die richtige Würdigung der Thomistischen Philosophie zur Darstellung gebracht und auch Andern ermöglicht zu haben. Insbesondere zwei Punkte, um auf diese hier speciell hinzuweisen, dürften klar geworden sein. Fürs erste, daß es mit der sogenannten Objectivät der scholastischen Philosophie gegenüber dem sogenannten Subjectivismus der neuern Philosophie nicht so wohl bestellt sei, wie die modernen Scholastiker unaufhörlich rühmen, und zweitens, daß die empirische Grundlage dieser scholastischen Philosophie, von der man ausgeht, um durch intellective Thätigkeit zum höchsten Gegenstand, zu Gott, zu gelangen und von da aus wieder alles Uebrige zu begreifen oder zu construiren — daß diese Erfahrungsgrundlage nicht so fest sei, wie die Scholastiker annehmen. Ich habe einst behauptet („Ueber das Recht der neuern Philosophie gegenüber der Scholastik. Vortrag", S. 10, 1863): die Scholastik sei wol eine Riesengestalt, aber sie habe ein thönernes Fußwerk; da dieses von der modernen Naturwissenschaft zerschmettert sei, so möge immerhin Haupt und Brust von Gold und Silber sein, der Koloß könne sich doch nicht mehr aufrecht erhalten, da er kein eigenes festes Fundament mehr habe und nur noch durch künstliche Stützen und äußerliche Gewalt aufrecht erhalten werden könne. Die Aristotelische Naturphilosophie war diese scholastische Grundlage, die nun unbrauchbar geworden ist durch die moderne Naturwissenschaft, sodaß die darauf gegründeten Folgerungen und Abstractionen auch großentheils keine Bedeutung mehr haben. Ich hoffe, daß insbesondere durch den Abschnitt IV dieser fundamentale Mangel der Thomistischen Philosophie zur Klarheit gebracht worden sei. Aus allen Abschnitten aber wird, hoffe ich, hervorgehen, daß Thomas nirgends das letzte, entscheidende Wort gesprochen habe, sondern in vielfachen Irrthümern befangen sei, demnach keine Berechtigung bestehe, seine Philosophie als die allein gültige und berechtigte hinzustellen und sie zum Maßstab aller andern oder vielmehr zum Hemmschuh für alle weitere philosophische Weltauffassung zu verwenden, — wenigstens da nicht, wo es sich um ernsthafte philosophische Forschung handelt.

Zum Schluß sei noch auf einen wichtigen Umstand bei dieser

Thomistischen Angelegenheit hingewiesen. Es ist schon oben bemerkt, daß die Thomistische Lehre nun nicht mehr einen blos theoretischen Charakter habe infolge der engen Verbindung mit der Weltmacht des Papstthums, sondern auch einen praktischen und eine kirchenpolitische und damit auch politische Bedeutung erhalten habe. Dies gilt schon im Allgemeinen bezüglich des Verhältnisses von Staat und Kirche, in verschärfter Weise aber für das Deutsche Reich und Volk. Durch Einführung und unbedingtes Geltendmachen der Thomistischen Grundsätze bei dem katholischen Volke werden nothwendig die confessionellen Gegensätze immer mehr geschärft und nicht blos durch den Gegensatz von Staat und Kirche, sowie von Reaction und Liberalismus Reich und Volk immer mehr gespalten, sondern vor Allem durch Religion und Confession werden zwei fast gleiche Theile des deutschen Volkes immer mehr gegeneinander gehetzt und mit Erbitterung gegeneinander erfüllt. Ein Umstand, der nicht blos die Macht des Papstthums in Deutschland immer mehr erhöht, sondern auch den äußern Feinden des deutschen Volkes im Osten und besonders im Westen nur sehr willkommen sein kann.

München, im Juni 1889.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Vorrede V

Einleitung 1

I.

Die Thomistische Erkenntnißlehre.

A. Die sinnliche Erkenntniß 17
B. Die intellectuelle Erkenntniß 26
1) Erkenntniß-Gegenstand und -Mittel (Universalia und Species intelligibiles) 27
2) Das Vermögen und der Act der intellectuellen Erkenntniß (Intellectus überhaupt, Intellectus possibilis und Intellectus agens) 43
C. Principien und Methode der Erkenntniß 68
D. Wahrheit und Gewißheit der Erkenntniß. 84

II.

Philosophie und Theologie bei Thomas.

1) Dienstbarkeit der Philosophie. Natürliche und übernatürliche Wahrheiten 104
2) Die Praeambula fidei 127
3) Die Motiva credibilitatis 130
Schlußbemerkungen 148

III.

Die philosophische Gotteslehre des Thomas.

Einleitung 160
1) Die Thomistische Beweisführung für das Dasein Gottes 170
2) Die Thomistische Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes. . 188
3) Die Thomistische Lehre von der Schöpfung Gottes 227

IV.

Thomistische Naturphilosophie.

Einleitung 267
1) Von Raum, Zeit und Bewegung und vom Weltgebäude 274

Seite
2) Stoff und Form 286
3) Wirkende Ursache und Zweckursache 316
4) Leben und Beseeltheit. Pflanzen und Thiere 322
5) Entstehung und Fortpflanzung (Erzeugung) der beseelten Wesen . . 334

V.

Thomistische Psychologie (Anthropologie).

A. Darstellung der Thomistischen Lehre von der Menschennatur 350
1) Vom Wesen und den Kräften der Seele 350
2) Vereinigung von Seele und Leib. Die intellective Seele als Form (Lebensprincip) des Leibes 363
3) Die Entstehung (Ursprung) der individuellen Seelen 370
4) Immaterialität und Unsterblichkeit der intellectiven Seelen . . . 373
B. Kritische Würdigung der Psychologie des Thomas 379
1) Vom wesentlichen Unterschied der intellectiven von der sensitiven (animalischen) Seele 379
2) Ueber die intellective Seele als Lebensprincip des Leibes . . . 414
3) Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen 417
4) Ueber die Immaterialität und Unsterblichkeit der Menschenseele . 425

VI.

Ethik und Politik des Thomas.

1) Die Thomistische Ethik 435
2) Die Thomistische Staatslehre 477
Schlußbemerkungen 503

Anhang.

Ueber die Ewigkeit der Welt 512

Einleitung.

Die griechische Philosophie begann, wie bekannt, dadurch, daß eine natürliche Welterklärung gesucht wurde im Unterschiede von der religiösen, mythischen Erklärung des Volksglaubens mit seinen Göttern und Göttersagen. Und zwar suchte man zunächst alle Erscheinungen aus einem materiellen, sinnlich wahrnehmbaren Realprincip zu erklären, abzuleiten, zu erkennen. Die verschiedenen Stoffe oder Elemente der sinnlichen Erscheinungswelt wurden dazu nach und nach zu verwenden gesucht (in der sogenannten ionischen Naturphilosophie und ihren Fortsetzungen und Modificationen): Wasser, Luft, Feuer, — doch so, daß sie allmählich eine gewisse Vergeistigung erfuhren, insofern man die Stoffe auch mit geistigen Eigenschaften ausstattete, endlich aber zu denselben noch ein seelisches Princip, wie Liebe und Haß, oder ein geistiges, wie die Vernunft (νοῦς), hinzufügte. Dieser mit dem grob Sinnlichen beginnenden, aber der Vergeistigung zustrebenden Entwickelungsreihe stellte sich aber alsbald eine andere zur Seite oder vielmehr gegenüber, die Eleatische, welche das Stoffliche nicht blos als Princip des Naturprocesses verwarf, sondern die ganze stoffliche oder Erscheinungs-Welt geradezu als das Nichtige, Nichtseiende bezeichnete und als das wahrhaft Seiende (ὄντως ὄν) ein Abstractum annahm, das gedachte allgemeine Sein, den Begriff des Seins, als das wirkliche Sein, als Wahrheit oder Wesenheit des All-Einen erklärend. Eine Weltauffassung, die, so unnatürlich und gekünstelt sie dem im unmittelbar Realen, Concreten sich bewegenden Vorstellen und Denken erscheint, doch auf Jahrhunderte hinaus gerade durch ihre zwei Hauptbegriffe: die Bestimmung des wahrhaft Seienden und des Nichtseienden, einen maßgebenden Einfluß geübt hat. Denn auf dem Höhepunkt der griechischen Philosophie durch Platon und

Aristoteles wurde das allgemeine begriffliche Wesen als der wahre Gegenstand des Wissens und als das wahrhaft Seiende aufgefaßt (wenn man auch die abstracte Einheit und Allheit fallen ließ), andererseits wurde auch von diesen Philosophen noch das Stoffliche, die Materie, wenn auch nicht geradezu als Nichts, so doch als nicht wahrhaft Seiendes betrachtet. Eine Auffassung, die auch noch in spätern Jahrhunderten, ja das ganze Mittelalter hindurch mehr oder minder zur Geltung kam und die wissenschaftliche Forschung vielfach hinderte. Zwischen diesen beiden Hauptrichtungen der vor-Sokratischen Philosophie trat aber noch eine dritte auf, welche in Bezug auf Princip und Wesen der Welt und des Geschehens gewissermaßen die Mitte hielt, die Pythagoreische. Indem sie die Zahl als Ausdruck des rationalen Daseins und Geschehens, als Princip und Wesen der Dinge erklärte, machte sie schon das Gesetz und insofern die Vernunft des Daseins geltend, ohne einerseits so abstract zu verfahren wie die Eleaten, andererseits so concret sinnlich wie die Naturphilosophen.

All diese Richtungen strebten nach einer Welterklärung aus natürlichen Principien durch die denkende, forschende Kraft des Geistes selbst, ohne Berücksichtigung religiöser Mythen und Meinungen — soweit es sich um philosophische Erklärung der Welterscheinungen handelte. Daß die menschliche Vernunft die Fähigkeit wie das Recht habe, diese Welterscheinungen zu erklären oder zu begreifen nach Wesen und Ursprung, ward als selbstverständlich angenommen und der Versuch dazu immer wieder erneuert in irgendeiner Weise. Nun aber trat eine Wendung in dieser Beziehung ein. Die Sophistik erschütterte das Vertrauen auf die Objectivität und Sicherheit der menschlichen Erkenntnißthätigkeit. Nur subjective Bedeutung sollte das Erkennen haben, nicht sollten die Dinge erkannt werden, wie sie etwa objectiv sind, sondern nur wie sie uns erscheinen in unserm Bewußtsein. Der Mensch ist nach Protagoras das Maß der Dinge, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind. Wie jemand die Dinge sich vorstelle oder denke, so sind sie auch (selbstverständlich allerdings nur für ihn). Der menschlichen Erkenntnißthätigkeit ward also damit die objective Bedeutung abgesprochen. Von diesem Subjectivismus des Protagoras war nicht gar weit zum absoluten Skepticismus oder Nihilismus des Gorgias, der behauptete, daß überhaupt nichts sei, und wenn etwas wäre, es doch nicht erkannt werden könnte, und wenn etwas wäre und erkannt

werden könnte, doch die Mittheilung der Erkenntniß unmöglich wäre. Gegen diesen Subjectivismus und Skepticismus der Sophistik, ebenso vernichtend für die Möglichkeit aller Wahrheitserkenntniß und Wissenschaft wie verderblich für das sittliche Leben, ward philosophischerseits nicht etwa Religion, Götterglaube und göttliches Gebot zu Hülfe gerufen, sondern die Philosophie ging auf die Richtung ein, um sie dialektisch, gleichsam von innen heraus, zu überwinden, und kam eben dadurch auf den Höhepunkt ihrer Entwickelung, den sie in Sokrates, Platon und Aristoteles erreicht hat. Sokrates suchte durch Vernunfterkenntniß mittelst dialektischer Erörterung, die ihm selbst den Schein der Sophistik zuzog, für sittliches Urtheil und Handeln feste, der subjectiven Willkür entrückte, objectiv und allgemein gültige Begriffe zu gewinnen. Ein Unternehmen, das ihm allerdings die Verurtheilung zum Tode eintrug, den er für selbständige Forschung und Wahrheit erduldet hat. Platon verallgemeinerte das Sokratische Verfahren, indem er dasselbe nicht blos für Erforschung der Wahrheit im sittlichen Gebiete, sondern für Erforschung der Wahrheit überhaupt und zur Begründung einer Wissenschaft von objectivem Charakter zur Anwendung brachte. Er suchte, wie bekannt, nicht blos feste, sichere Begriffe zu gewinnen, welche als Inhalt wahrer Wissenschaft gegenüber den vergänglichen Dingen der Erscheinungswelt zu gelten hatten, sondern er verselbständigte (hypostasirte) diese Begriffe als Ideen, sie über den veränderlichen Strom des Werdens ebenso erhebend wie über subjectivistische Willkür sophistischen Denkens. Soll es überhaupt einen Gegenstand wirklichen Wissens geben, so muß es über dem Gebiete der einzelnen veränderlichen Dinge ein allgemeines wahres Wesen derselben geben, das in den Strom des Werdens nicht hineingezogen wird, und also über den sinnlichen Erscheinungen eine übersinnliche, unveränderliche Existenz und Wesenheit an sich hat, an welcher die vergänglichen Dinge nur theilnehmen. So ward der sophistische Subjectivismus Veranlassung zur höchsten, bedeutendsten Schöpfung der griechischen Philosophie, der Platonischen Ideenlehre. Aristoteles schloß sich an dieselbe an, zunächst allerdings mehr polemisch, im Grunde aber doch so, daß diese Ideenlehre auch das Fundament seiner ganzen Weltauffassung und insbesondere auch seiner Wissenschaftslehre blieb. Beide Philosophen erstrebten und erreichten ihr Ziel durch die eigene Kraft der Vernunft, durch dialektische und zum Theil inductive Methode, — ebenfalls ohne irgend die

Religion zu Hülfe zu nehmen oder sich mit derselben zu verbinden, oder gar sich derselben unterzuordnen. Wenn Platon wol auch Mythen anwendet, so haben sie mehr eine poetische oder erläuternde Bedeutung, nicht eine lehrhafte oder dogmatische; noch weniger sollen sie religiöse Vorstellungen an die Stelle wissenschaftlicher Erkenntniß setzen. Aristoteles läßt der Religion, d. h. dem Volksglauben mit seinen Göttern und Mythen, zwar seine Bedeutung für das Volk, in seine philosophische Welterklärung aber gestattet er derselben keinen Einfluß, noch weniger irgendeine beherrschende Machtstellung. Beide Philosophen haben für ihre Zeit, für die Rettung und Fortbildung der philosophischen Welterklärung das Höchste geleistet, was damals möglich war: Platon durch seine Hypostasirung der Begriffe zu Ideen, Aristoteles durch seine Formprincipien als die wahren Wesenheiten der Dinge und durch seine Lehre vom Verhältniß der Potentialität und Actualität oder von Stoff und Form. Die Vollendung der philosophischen Erkenntniß war aber damit doch keineswegs gewonnen, und ihre Lehren, wenn sie als fix und fertige Formeln genommen und in ihrer Starrheit festgehalten wurden, anstatt selbst wieder im Flusse der fortschreitenden Bewegung aufgelöst und neugebildet zu werden, konnten sogar ein großes Hinderniß weiterer philosophischer Erkenntniß werden. Und sie sind es geworden (wie wir an der Scholastik des Thomas sehen werden), nachdem man auf Geist und Kraft neuer, fortschreitender Forschung verzichtet hatte und sich begnügte, die fixirten Formeln festzuhalten und so gut es gehen wollte die philosophische Welterklärung in Einklang mit den kirchlich-dogmatischen Bestimmungen zu gestalten. — Die Stoiker waren philosophisch nicht minder selbständig, modificirten aber die Stellung zwischen Religion und Philosophie schon einigermaßen, indem sie beide schon in nähere Beziehung zueinander zu bringen suchten. In metaphysischer oder naturphilosophischer Beziehung schlossen sie sich bekanntlich an Heraklit's Lehre vom Feuer und seinen Verwandlungen als Grundprincip des Weltprocesses an. Aber ihre eigentliche, in gewissem Sinne großartige Leistung bestand darin, auf Grund ihrer naturalistischen und pantheistischen Physik (Metaphysik) eine selbständige Ethik zu gestalten, ohne der Hülfe der Volksreligion zu bedürfen. So daß der Mann durch philosophische Grundsätze sich eine ethisch-religiöse Richtung gab und durch sie sich selbständig in den Wechselfällen des Lebens behauptete, stets größer als sein Schicksal, indem er, den Lauf der Natur selbst als

göttlich ansehend und den üblichen Dualismus überwindend, sich in diesen Lauf der Natur fügte, d. h. dem göttlichen Walten und Willen in Resignation sich unterwarf. Die Volksreligion mit ihren Göttern ward dabei insofern der Philosophie eingefügt und gewissermaßen untergeordnet, als die Stoiker nach dem Vorgang der Sophisten die Mythen naturalistisch und ethisch umzudeuten suchten. — Anders wieder stellte sich Epikur mit den Seinigen zur Religion, zum Götterglauben und Cultus. Er ordnete seine philosophische Weltauffassung und Lebenspraxis derselben so wenig unter, daß er sie vielmehr aufzuheben suchte, indem er die Götter zwar nicht vollständig leugnete, aber doch außer allem Verkehr mit der Welt und den Menschenschicksalen dachte. Dies schien ihm erforderlich zur Realisirung dessen, was er als das eigentliche Ziel des menschlichen Daseins betrachtete, der Glückseligkeit, die ihm im sinnlich-geistigen Lebensgenuß ohne Furcht und Sorge bestand. Während sonst allenthalben die Religion als der beste Trost in den Schicksalen des Daseins gilt, als sicherste Quelle des Glückes, — hielt Epikur im Gegentheil dafür, daß der Glaube an Götter, die sich um Welt und Menschen bekümmern und auf sie einwirken, vielmehr das hauptsächlichste Hinderniß sei für die Glückseligkeit der Menschen, weil er diese mit Furcht und Angst peinige. Die Philosophie hatte ihm daher hauptsächlich die Aufgabe, die Ereignisse in Natur und Menschenwelt aus natürlichen Ursachen zu erklären, um dadurch zu zeigen, daß sie nicht übernatürlichen, göttlichen Ursprungs seien. Der Skepticismus hatte unterdessen immer weiter um sich gegriffen und das Vertrauen auf die Erkenntnißkraft der menschlichen Vernunft und auf die Möglichkeit wirklichen objectiven Wissens immer tiefer erschüttert. Auf Gewißheit des Erkennens verzichtete man mehr und mehr, man wollte sich mit Wahrscheinlichkeit begnügen, wenn man nicht ganz auf alles Wissen verzichtete, weil doch alle Vorstellungen nur subjective Gebilde seien, die weiter keine Bedeutung, keine objective Geltung haben, und auf welche am besten auch noch verzichtet werde in vollkommener Enthaltung von allem Urtheilen (ἐποχή), um vollständige innere Ruhe und dadurch die Glückseligkeit zu erringen. Da war es nicht zu verwundern, wenn endlich eine philosophische Richtung auftrat, die, gewissermaßen verzweifelnd an der Kraft der menschlichen Vernunft zu objectivem Forschen und an der Möglichkeit einer menschlichen Wissenschaft, sich mit der Subjectivität unmittelbar zur Gottheit flüchtete und sich in diese mystisch

versenkend die ersehnte Wahrheit und Beglückung zu finden strebte. Es war der Neuplatonismus, die letzte Phase der griechischen Philosophie. Nicht viel weniger als ein Jahrtausend hatte der griechische Geist nach Wahrheit und Beglückung gerungen, bis er zu dieser Phase kam, wo er gleichsam ermüdet und verzagend, das Ziel durch seine natürliche Kraft zu erreichen, sich selbst aufzugeben und an die Gottheit zu entäußern suchte, um sich um so voller zu gewinnen, oder seine Subjectivität objectiv zu machen durch Aufgehen in dem objectiven Absoluten. Es ist als wollte die Philosophie nach der langen Arbeit gleichsam die ewige Ruhe und den Frieden und die Glückseligkeit finden in der Gottheit selbst. In der That ruhte der frei forschende, selbständig erkennende Geist von da an auch jahrhundertelang, nicht zwar in der Gottheit, aber im Glauben und im Glaubensprincip, das unterdeß im Christenthum in die Geschichte eingetreten war, — wohl vorbereitet durch den Verlauf der griechischen Philosophie selbst. Diese hatte theils eine praktisch-ethische, theils eine skeptische Wendung genommen als sie ihre theoretische Höhe in Platon und Aristoteles erreicht hatte; indem sie nun nicht mehr nach Erkenntniß der Wahrheit, sondern nach Erreichung der Glückseligkeit, als dem eigentlichen Lebenszweck des Menschen, strebte und diese theils durch praktisches Streben, theils durch vollkommenes Verzichten auf Forschung und Erkenntniß zu erreichen suchte. Aber weder das praktische Streben der Stoiker konnte das ersehnte Ziel erreichen durch bloße Verstandesthätigkeit, noch der Skepticismus durch Verzichten auf alle Wahrheit und auf alles Streben nach Erkenntniß. Beide arbeiteten der Herrschaft des Glaubensprincips vor, indem sie darzuthun schienen, daß der Mensch unfähig sei, aus eigenen Kräften Wahrheit und Glückseligkeit zu erreichen, und daher wohl daran thue, sich beides durch den Glauben anzueignen, wenn sie ihm geboten wurden. (In der That war freilich nur dargethan, daß in keiner gegebenen Zeit das Ziel der menschlichen Vernunftforschung erreicht sei, und daß daher stets Weiterforschung noththue dem nach Wahrheit und Glückseligkeit verlangenden Menschengeiste.)

Das Christenthum war unterdeß, ehe noch die letzte Phase der griechischen Philosophie, der Neuplatonismus mit seiner religiös-mystischen Grundrichtung, entstanden war, in die Welt getreten und das Glaubensprincip hatte seine Herrschaft begonnen. Der Stifter des Christenthums hatte es den evangelischen Berichten zufolge zunächst auf eine Reinigung, Verinnerlichung und Neu-

belebung des religiösen Verhaltens und sittlichen Handelns abgesehen. Es sollte die pharisäische äußerliche und kleinliche Werkheiligkeit als religiös werthlos und verderblich beseitigt und innige, vertrauende Gläubigkeit Gott, sowie liebevolles Verhalten den Mitmenschen gegenüber geltend gemacht werden. Damit aber verband sich eine Tendenz zur Weltverachtung und Weltflucht, die wiederum ihre Ergänzung fand in der immer lebendiger werdenden Hoffnung und Zuversicht, daß an die Stelle dieser schlechten, nichtigen Erscheinungswelt bald eine andere herrliche, ideale treten werde. Eine Hoffnung, die ja in der Zeit des ersten Christenthums sehr lebendig war und hauptsächlich dazu beitrug, besonders unter den Armen und Bedrängten, den neuen Glauben zu verbreiten und zu erhalten. Es hatte nämlich die Sache die Wendung genommen, daß bald nicht mehr die religiöse und sittliche Lehre und das eigene, derselben gemäße Leben als das Wichtigste, Entscheidende angesehen ward, sondern daß die Person des Stifters der Hauptinhalt des neuen Glaubens und der Hauptgegenstand der religiösen Verehrung und des ganzen Cultus wurde. Dies geschah hauptsächlich dadurch, daß die Messias-Idee mit demselben in Verbindung gebracht ward und man die Hoffnung hegte, daß dieser Messias als Erlöser und Herr der Welt in Herrlichkeit kommen und ein ideales Gottesreich auf Erden gründen werde. Andererseits aber brachte man in theoretischer Speculation die von der griechischen Philosophie ausgehende und von dem jüdisch-alexandrinischen Philosophen Philo, dem Zeitgenossen Jesu, mit der jüdischen Religion in Beziehung gesetzte Logoslehre mit Jesus in Beziehung und erblickte in ihm diesen göttlichen Logos, insofern er nach außen wirkte, den eingeborenen Gottessohn, den Mittler zwischen Gott und den Menschen. Wie durch die Messiaslehre Jesus in seiner Bedeutung für das Diesseits bestimmt wurde, so durch die Logoslehre in seiner Stellung zu Gott selbst gleichsam im Jenseits. Damit waren die Hauptelemente gegeben, die durch die weitere (christologische) Lehrentwickelung immer mehr ihre Ausbildung und einheitliche Gestaltung zum dogmatischen Lehrsystem des Christenthums erhielten. Das beherrschende Princip bei dieser Ausgestaltung war der Glaube, aber als Mittel dazu diente das Denken, diente die philosophische Geistesthätigkeit. Es handelte sich zunächst darum, die neue Glaubensüberzeugung den Ungläubigen gegenüber zu vertheidigen, den Gläubigen gegenüber sie näher zu erklären und zu begründen. Dies konnte zunächst nur durch philosophische

Thätigkeit geschehen, nicht durch theologische, die sich auf Autorität und Glaubensquellen, in welchen „geschrieben steht", beruft. Die Philosophie ist insofern früher in der christlichen Religion thätig als die Theologie. Aber das philosophische Denken stand durchaus unter dem Einfluß des Glaubens, unter der Herrschaft des Glaubensprincips, hatte also von Anfang an eine dienende Rolle zu spielen. Die vorhandene griechische Philosophie wurde sozusagen stückweise verwerthet im Dienste des christlichen Glaubens, soweit sie Brauchbares enthält. Wie eine junge sich entwickelnde Pflanze die Reste der alten zerfallenden Pflanze an sich zieht und dieselben in sich, in ihre eigenartige Substanz und Form verwandelt, so hat das neue Glaubensprincip die philosophischen Errungenschaften des hellenischen Geistes in sich aufgenommen, nach der eigenen Art umgestaltet und sich selbst damit eine einheitliche inhaltvolle Entwickelung als dogmatisches und kirchliches Lehrsystem gegeben. Indeß allerdings nicht ohne starke Einwirkung und Gegenwirkung von seiten der historisch vorhandenen Philosophie und des philosophischen Denkens, wie schon die Logoslehre beweist. Das eigentlich Inhaltliche, Sachliche dieses Systems stammt zum großen Theil davon her, wenn auch das Formprincip der Glaube und die Autorität blieb; ähnlich wie gebildete Völker, wenn sie von weniger gebildeten besiegt und unterworfen werden, allmählich die Sieger sich geistig und social assimiliren, wenn diese auch thatsächlich, wenigstens äußerlich die Beherrschenden bleiben.

Die philosophischen Errungenschaften des Alterthums und das philosophische Denken waren also von nun an dem Glauben und der religiösen (kirchlichen) Autorität unterworfen und blieben es viele Jahrhunderte hindurch. Es entwickelte sich mit Hülfe des philosophischen Denkens eine Theologie als besondere Glaubenswissenschaft, aber philosophische Systeme entstanden nicht mehr, — wie viel Philosophisches auch von Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern in ihre Werke aufgenommen ward. Die Philosophie ging in der Theologie auf, bestand nicht mehr neben ihr. Versuche zeigen sich zwar z. B. bei Origenes und Gregor von Nyssa, aber sie sind nicht rein philosophisch, sondern mit Theologie verbunden und dieser allenthalben untergeordnet. Augustinus hat sich viel mit der Philosophie beschäftigt, insbesondere mit dem Skepticismus schwer gerungen. Und er kam zu derselben Lösung des Problems, den Skepticismus zu überwinden, mit welcher Cartesius die neuere selbständige Philosophie nach mehr als einem Jahrtausend

begründet hat, sodaß in gewissem Sinne das letzte Wort der alten selbständig die Schwierigkeiten lösenden Philosophie das erste Wort der neuen von der Theologie emancipirten Philosophie wurde. Augustinus nämlich berief sich der skeptischen Leugnung der Gewißheit und Wahrheit gegenüber auf das Selbstbewußtsein, die Selbstgewißheit als dem festen Fundament, von dem aus der Aufbau einer sichern Wahrheitserkenntniß möglich sei. Ein Fundament also, das nicht draußen in der objectiven Welt zu suchen ist, sondern im erkennenden Subject selbst, in dessen unmittelbarem Bewußtsein, von dem aus durch die rationale Kraft des Geistes oder der subjectiven Vernunft die sichere Erkenntniß sich entwickeln kann. Indeß hat Augustinus diesen Gedanken, den er allerdings auch noch in seinen spätern Schriften wiederholt ausspricht, doch nicht weiter philosophisch verwendet, um etwa eine selbständige philosophische Weltauffassung auszubilden, vielmehr hat er sich mehr und mehr auf die Theologie zurückgezogen, immer strenger den Glauben und das Glaubensprincip geltend gemacht. Cartesius machte den Augustinischen Gedanken entschieden geltend.

Im frühern Mittelalter kannte man bekanntlich zunächst nur logische Schriften des Aristoteles, insbesondere dessen Kategorienlehre. Dies gab Anregung zu logischen Studien, zu dialektischen Uebungen und auch zu Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Natur und insbesondere auch auf Objecte des Glaubens. Es zeigte sich aber bald, daß diese Versuche nicht ohne Gefahr für den Glauben resp. für die kirchliche Lehre waren. So hatte Berengarius von Tours (in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts) die Lehre von der Substanz auf die Eucharistie angewendet, d. h. auf die Behauptung, daß Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden der Substanz nach, obwol die äußere Erscheinung (Accidenzen) unverändert fortdauert. Er argumentirte, daß die Substanz die Accidenzen in sich schließe, also nicht ohne diese als seiend gedacht werden könne; daß daher, wenn die Substanz sich umwandle, auch die Accidenzen sich ändern müssen, und daß demnach wiederum, wo diese sich unverändert zeigen, auch die Substanz keine Umwandlung erlitten haben könne. Damit war offenbar die kirchliche Lehre, wie sie sich allmählich auszubilden begonnen hatte, aufgehoben. Berengar's Räsonnement wurde daher auch heftig bekämpft von den Vertretern der Orthodoxie (z. B. von dem Abte Lanfranc des Klosters Bec, dem spätern Erzbischof von Canterbury) und kirchlich verdammt,

Berengar selbst persönlich mit großer Strenge bestraft und selbst körperlich mishandelt. Auch die heftig umstrittene Lehre von den Universalien erwies sich bald als sehr gefährlich in ihrer Anwendung auf kirchliche Glaubenslehren. Der Realismus, der das Wesen in das Allgemeine verlegte, nicht in das Einzelne, Individuelle, führte in der Anwendung auf die kirchliche Trinitätslehre zur Aufhebung der Dreiheit göttlicher Personen, da die göttliche Substanz nur in die Einheit gesetzt werden konnte, in das Allgemeine, sodaß den Einzelnen (Personen) keine Substanz zukam, demnach der alte Monarchianismus zu resultiren schien; wenn aber die Substanz als Allgemeines in jede Person verlegt wurde, dann schien der Tritheismus unvermeidlich; — eine Folgerung, die auch aus dem Nominalismus sich ergab, der das Wesen in das Einzelne verlegte und das Allgemeine nur als subjectiven Begriff gelten ließ (das Universale nur in intellectu, nicht in re). Auch in dieser Beziehung hatte die kirchliche Orthodoxie zu kämpfen gegen die überhandnehmende Dialektik und deren Anwendung im Glaubensgebiete. So ward 1092 der Nominalist Roscellinus auf einer Synode zu Soissons verurtheilt und zum Widerruf gezwungen, weil seine Lehre auf die Trinität angewendet tritheistisch erschien, und insbesondere Abälard (1079—1142) erfuhr wegen seiner kühnen, freien, auf Glaubenslehren angewendeten Dialektik wiederholte Verurtheilungen.

Es ist daher nicht zu verwundern, daß man dem gegen Ende des 12. Jahrhunderts erfolgenden Bekanntwerden der gesammten Schriften des Aristoteles kirchlicherseits mit Mistrauen begegnete und die Verbreitung wenigstens der gefährlicheren Schriften desselben durch kirchliches Verbot zu Anfang des 13. Jahrhunderts zu hindern suchte. Allein vergeblich. Die Invasion der Aristotelischen Schriften nahm ihren Fortgang, und bald beherrschte Aristoteles als der „Philosoph" κατ' ἐξοχήν das ganze wissenschaftliche Streben des Abendlandes. In dieser Gefahr fand sich aber für die kirchliche Lehre und Autorität ein Mittel der Rettung, ohne daß man die Aristotelische Philosophie abzuweisen brauchte, vielmehr sie reichlich im Dienste der Kirche verwenden konnte. Und diese Rettung vor Aristoteles ging gerade von dem Manne hauptsächlich aus, der am meisten zum Bekannt- und Einheimischwerden der Aristotelischen Schriften im Abendlande gewirkt hatte, von Albertus Magnus (1193—1280). Er hat mit unendlicher Mühe dieselben commentirt, um das richtige Verständniß zu vermitteln, und zugleich darauf

Bedacht genommen, sie soviel als möglich mit dem christlichen Glaubenssystem in Einklang zu bringen, oder wo dieses nicht gelingen wollte, dasselbe sicherzustellen. Von da an wurde wieder die philosophische Welterklärung neben die theologische gestellt, nicht mehr blos Stücke der Philosophie in das christliche Lehrsystem aufgenommen oder das philosophische Denken im Dienste des Glaubens verwendet. Es gab wieder Philosophie und Theologie, nicht blos philosophische Theologie oder theologische Philosophie. Aber ihr Verhältniß zueinander wurde so bestimmt, daß die Philosophie (die Aristotelische) als Vorbereitung für die Theologie betrachtet wurde, als Wissenschaft, die nur in den Vorhof des christlichen Wahrheitstempels, nur bis an die Thüre desselben führte, nicht aber im Stande war, in das Heiligthum selbst einzuführen, was vielmehr als Aufgabe der positiven Theologie betrachtet wurde. Das Verhältniß von Theologie und Philosophie wurde nun dahin formulirt, daß die Philosophie die Magd der Theologie sei. So konnte man also die Philosophie neben der Theologie bestehen lassen und ihr Studium in aller Weise auch kirchlich fördern; sie hatte keine entscheidende Stimme, keine selbständige Bedeutung, sondern konnte sich stets nur als dienendes Werkzeug verhalten. Die Gefahr, die von der Aristotelischen Philosophie drohte, war damit beseitigt und man hatte durch Verbreitung gerade dieser Philosophie sogar noch ein tüchtiges Werkzeug für kirchliche Wissenschaft gewonnen. Dazu kam noch ein Anderes, wodurch vollends jeder Gefahr, die von der Philosophie kommen konnte, vorgebeugt war. Es war dies die Unterscheidung von *natürlichen* und *übernatürlichen* Wahrheiten, wovon die ersten allein der menschlichen Vernunft wirklich erkennbar und Gegenstand der philosophischen Erforschung und Erkenntniß sein könnten und dürften, die letztern aber nicht, sondern vielmehr einzig der Theologie vorbehalten zu bleiben hätten. Diese übernatürlichen Wahrheiten sind die specifisch christlichen Lehren, die also mit dieser Unterscheidung aller philosophischen Gefahr entrückt waren. Früher hatte man nicht so gedacht, sondern vielmehr besondern Werth darauf gelegt, auch die specifisch christlichen Lehren vernünftig zu erklären und zu rechtfertigen — wie ja gerade sie theilweise in besonderm Maße aus der griechischen Philosophie ihren Ursprung genommen hatten — wie z. B. sogar aus der Aristotelischen Gotteslehre sich eine Art Begründung der christlichen Trinitätslehre gewinnen läßt (da nach Aristoteles der Gegenstand göttlicher Bethätigung [Denken] allein

das göttliche Wesen selbst ist) und Philo die Lehre vom Logos zubereitet hatte. Die speculativen Erörterungen der Kirchenväter setzen zwar den Glauben voraus, wollen aber denselben soviel als möglich in Wissen verwandeln, und in den dogmatischen Streitigkeiten mit den schließlichen Fixirungen von Glaubenssätzen hat die Dialektik eine außerordentlich einflußreiche Rolle gespielt. Noch Anselm von Canterbury hält an dem Credo ut intelligam fest, d. h. er hält dafür, daß auch die eigentlichen (specifisch christlichen) Glaubenslehren Gegenstand des Wissens sein können und dürfen — wie ja besonders seine Schrift „Cur Deus homo?" dafür Zeugniß gibt, in welcher er die Menschwerdung Gottes zum Behufe der Erlösung der Menschheit wissenschaftlich beweisen will. Der Glaube ist ihm allerdings das Wichtigste, Entscheidende, das wissenschaftliche Erforschen nur gleichsam ein opus supererogativum, oder, wie er sich ausdrückt, ein delectamentum mentis — mit dem er es aber z. B. in der genannten Schrift „Cur Deus homo?" sehr ernst nimmt, um, wie er meint, eine vollständig wissenschaftlich construirte christliche Erlösungstheorie (durch die Menschwerdung Gottes) herzustellen. Abälard hat mehr das intelligo ut credam in den Vordergrund gestellt, und ging dabei selbstverständlich von der Ansicht aus, daß eben auch die Glaubenslehren für die Vernunft bestimmt seien, nicht aber als Wahrheiten dazu dienen sollen, die Vernunft blos zu blinder Unterwerfung zu bestimmen und die Erkenntnißthätigkeit zu hemmen, für welche sie doch wesentlich ihrer Natur nach bestimmt sind. Von Albertus Magnus und dann mehr und entschiedener noch von Thomas von Aquino an ward dies anders. Die sogenannten übernatürlichen Wahrheiten sollten nur für den Glauben bestimmt, dem Erkennen der menschlichen Vernunft aber unzugänglich sein, und Thomas geht sogar so weit, zu behaupten, daß der Versuch, diese Wahrheiten durch die Vernunft erkennen zu wollen, eine Beeinträchtigung des Glaubens sei (derogat fidei) — was wir eingehend zu erörtern haben werden.

Als Thomas auftrat, war demnach alles schon wohl vorbereitet für das Werk, das er vollbracht hat. Aristoteles war schon mit all seinen Werken in den Kreis der scholastischen Studien eingeführt, er brauchte in dieser Beziehung die Arbeit nur fortzusetzen, zu verfeinern, zu vereinfachen, mannichfach bestimmter auszuführen und zu verbessern. Zugleich aber ward schon die Art und Weise gefunden, die kirchlich-christliche Lehre und Auctorität vor der Uebermacht der Aristotelischen Philosophie sicherzustellen

und diese vielmehr in Dienstbarkeit zu erhalten. Es ward die Philosophie des Aristoteles als Ausdruck all dessen anerkannt, was die menschliche Vernunft für sich allein (ohne Offenbarung) zu leisten vermöge, dieselbe aber dennoch nur als Vorbereitung für die Theologie als deren ancilla aufgefaßt und in Aristoteles die menschliche Vernunft und die Wissenschaft überhaupt (mit dem Fürsten „derer die da wissen") in Unterordnung unter den Glauben und die Theologie gebracht. Dies Verhältniß galt als fest begründet durch die Unterscheidung der Wahrheiten in natürliche und übernatürliche, welch letztere als specifisch christliche Glaubenslehren aller philosophischen Forschung entzogen wurden als solche, welche die Kraft der menschlichen Vernunft übersteigen und nur im Glauben angenommen und festgehalten werden können. So hatte, wie bemerkt, schon Albertus Magnus das Verhältniß gestaltet, und Thomas konnte da anknüpfen und dieser Lehre eine weitere und schärfere Ausbildung geben. Und er hat es gethan und ist eben dadurch so sehr der Schutz und Hort des kirchlichen Lehrsystems und der kirchlichen Herrschaft geworden, als welcher er allmählich erkannt und anerkannt wurde in der Weise, daß er in unsern Tagen geradezu als philosophischer Alleinherrscher innerhalb der katholischen Kirche auf den Thron erhoben worden ist, dessen Philosophie nahezu so gläubig hingenommen werden muß wie die Glaubenssätze selbst infolge der Encyclica des Papstes Leo XIII. vom 4. August 1879 (Aeterni Patris). Nicht ohne Grund, denn für die kirchliche Auctorität und Herrschaft ist sie wichtiger als die Glaubenslehren selber.

Thomas von Aquino wurde geboren 1226 zu Rocca-sicca bei Aquino im Neapolitanischen als Sohn des Grafen Landulf (der dem Geschlechte der Hohenstaufen verwandt gewesen sein soll). Seine Jugendbildung erhielt er im Benedictinerkloster Monte Casino, doch trat er nicht in den Benedictinerorden, sondern in den neuentstandenen Orden der Dominicaner (dem, wie bekannt, die Inquisition anvertraut wurde). Zu seiner philosophischen und theologischen Ausbildung kam er nach Köln zu Albertus Magnus, dem damaligen Hauptvertreter der Aristotelischen Studien. Er trat dann als Lehrer der Philosophie und Theologie zuerst in Köln und in Paris auf und kam später als solcher nach Italien, wo er in Bologna, Rom und Neapel lehrte, starb aber schon 1274 im Cistercienserkloster Fossa nuova, als er eben auf der Reise begriffen war zum allgemeinen Concil, das in Lyon ab-

gehalten wurde. Näher auf sein ohnehin außer seiner wissenschaftlichen Thätigkeit nicht ereignißreiches Leben einzugehen, ist für unsern Zweck unnöthig, da wir es nur mit einer philosophisch-kritischen Prüfung seiner Philosophie zu thun haben.

Eben darum müssen wir auch von seinen theologischen Werken hier absehen und können nur die philosophischen in Betracht ziehen. Indeß ist das theologische Hauptwerk des Thomas, die „Summa theologiae", allerdings davon auszunehmen, denn dieses ist auch für die Kenntniß seiner Philosophie sehr wichtig, ja die Hauptquelle, da in ihr allenthalben die Aristotelisch-philosophischen Aufstellungen über alle wichtigen Themata, wenn auch mannichfach modificirt, zur Darstellung kommen. Als eigentlich philosophisches Hauptwerk gilt die „Summa contra Gentiles" in vier Büchern, die indeß auch nicht streng philosophisch ist nach Form und Inhalt, sondern mehr dem entspricht, was man in neuerer Zeit als Apologetik oder auch als Generaldogmatik bezeichnet hat — wie schon der nähere Inhalt andeutet: De veritate fidei catholicae contra Gentiles. Selbstverständlich gehören hierher seine Commentare zu verschiedenen Schriften des Aristoteles, die indeß, da sie hauptsächlich dahin zielen, die Lehre dieses Philosophen als solche zu erfassen und zum Verständniß zu bringen, nicht allenthalben die philosophischen Ansichten des Thomas selbst kundgeben. Dazu kommen noch viele kleinere philosophische Abhandlungen über philosophische Themata und Probleme, von denen manche auch zweifelhaften Ursprungs sind.

Was endlich die Literatur über die Thomistische Philosophie betrifft, so ist in dieser Beziehung nach langer Ebbe in neuerer Zeit eine starke Flut eingetreten, welche begreiflicherweise infolge der genannten Encyclica des Papstes Leo XIII. in fortwährendem Anschwellen begriffen ist. Aus der französischen Literatur seien nur die zwei ältern Werke von Hauréau und Jourdain erwähnt. In Italien wird die Philosophie des Thomas hauptsächlich von den Jesuiten zur Geltung gebracht sowol in ihrer Zeitschrift „Civiltà cattolica" als auch in selbständigen Werken, insbesondere von dem Jesuiten Liberatore[1], obwol auch andere philosophische Richtungen innerhalb der katholischen Kirche sich gern auf Thomas berufen, aber von den Jesuiten bekämpft werden wegen Misdeutung des-

[1] Della cognoscenza intellettuale. Ins Deutsche übersetzt (theilweise) von Franz (Mainz 1861).

selben. In Spanien ist es hauptsächlich der Dominicaner Gonzalez (Erzbischof), der in neuerer Zeit die Thomistische Philosophie ausführlich dargestellt resp. vertheidigt hat.[1] Aus der deutschen philosophischen Literatur ist vor allem zu nennen das umfassende dreibändige Werk von K. Werner.[2] Neben diesem „Die Philosophie der Vorzeit" von dem Jesuiten Jos. Kleutgen.[3] Auch die „Geschichte der scholastischen Philosophie" von A. Stöckl behandelt die Philosophie des Thomas mit ungewöhnlicher Ausführlichkeit.[4] Ebenfalls thomistisch ist das Werk des Jesuiten Tillman Pesch: „Die großen Welträthsel" (2 Bde., Freiburg i. Br. 1884). Matth. Schneid: „Die Philosophie des Thomas von Aquino und ihre Bedeutung für die Gegenwart" (Würzburg 1883), und: „Aristoteles in der Scholastik" (1873). Dazu kommen Darstellungen der Thomistischen Lehren über die einzelnen philosophischen Lehrgegenstände. So z. B. über die Thomistische Psychologie von Vinz. Knauer.[5] Die eingehendste Literaturangabe findet sich in dem verdienstvollen, von Max Heinze vortrefflich fortgeführten Werke von Fr. Ueberweg, „Grundriß der Geschichte der Philosophie" (2 Thle., 7. Aufl., 1886). Auch ein Thomas-Lexikon[6] ist bereits erschienen, um das Studium des Scholastikers zu erleichtern, und eine deutsche Uebersetzung des Hauptwerkes des Thomas, der „Summa theologiae", ist im Erscheinen begriffen.[7] Endlich wurden in neuester Zeit auch zwei Zeitschriften („Jahrbücher für Philosophie") gegründet, welche die Darstellung, Erklärung und Vertheidigung, überhaupt die Vertretung der Thomistischen Philosophie und Theologie sich zur Hauptaufgabe machen.

All diesem gegenüber ist in Deutschland außer ein paar kleinen Broschüren, wie z. B. von Knoodt (mit Bezug auf die Thomas-Encyclica Leo XIII.) bisjetzt nur eine einzige kleine Schrift erschienen gegen diese Aufzwingung der Thomistischen Lehre, die sich aber vorherrschend im Allgemeinen hält und mehr eine Ablehnung und Zurückweisung beabsichtigt als eine eingehende Kritik.[8] Wir

---

[1] Uebersetzung ins Deutsche von Nolte (3 Bde., Regensburg 1885).
[2] Der heilige Thomas von Aquino (3 Bde., Regensburg 1858 fg.).
[3] Die Philosophie der Vorzeit (2 Bde., Münster 1860).
[4] Geschichte der scholastischen Philosophie, II, 1—2.
[5] Grundlinien der Aristotelisch-Thomistischen Psychologie (Wien 1885).
[6] Thomas-Lexikon von L. Schütz (Paderborn 1881).
[7] C. M. Schneider (Regensburg).
[8] R. Eucken, Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Cultur

versuchen im Folgenden eine umfassende Darstellung und Kritik der philosophischen Lehre unsers Scholastikers. Zwar auf alles Detail einzugehen ist nicht beabsichtigt, insbesondere die specifisch scholastischen Controversen sollen beiseite bleiben und nur die Hauptdisciplinen der Philosophie mit den unbestritten Thomistischen Lehren und die principiellen Fragen sollen eine eingehendere Behandlung finden. So gestalteten sich sechs philosophisch-kritische Abschnitte oder Essays zur Würdigung dieser Thomistischen Philosophie, wovon der erste die Erkenntnißlehre, der zweite die Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie, der dritte die Gotteslehre des Thomas zu behandeln hat; die drei folgenden haben die Thomistische Naturphilosophie, die Psychologie und endlich die Ethik mit der Politik (Verhältniß von Kirche und Staat) desselben zum Gegenstand der Untersuchung.

---

der Neuzeit (Halle 1886). Da sozusagen jeder Tag neue Leistungen über die Thomistische Philosophie bringt von seiten der Neuscholastiker, so kann hier Vollständigkeit der Literatur nicht beabsichtigt werden. Es sei daher in dieser Beziehung auf das obengenannte Werk von Ueberweg-Heinze verwiesen und auf L. Rabus: „Grundriß der Geschichte der Philosophie" (Erlangen 1887) sowie auf die neu gegründeten Zeitschriften der Neuscholastik: „Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie" von E. Commer (Paderborn 1886 fg.), und „Philosophisches Jahrbuch" von Gutberlet und Pohle (Fulda, Verlag der Görres-Gesellschaft); dazu noch „Thomas-Blätter" von C. M. Schneider (Regensburg 1888). Eine allgemeine Aufgabe bezüglich des Mittelalters stellt sich das Werk von H. Eicken: „Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung" (Stuttgart 1887).

I.

Die Thomistische Erkenntnißlehre.

Thomas folgt in der Erkenntnißlehre im Wesentlichen durchaus dem Aristoteles und bekundet allenthalben die hochgradige Abhängigkeit, in welche das mittelalterliche Philosophiren von diesem Philosophen gerathen war, sobald die sämmtlichen Schriften desselben im Abendlande bekannt geworden. Schon die schroffe Trennung von sinnlicher und intellectueller Erkenntniß, die Annahme eines fundamentalen Unterschiedes von beiden ist aristotelisch. Bei der nähern Bestimmung beider Erkenntnißarten ist es ebenso Aristoteles, dessen Lehren für Thomas maßgebend sind. Indem wir diese beiden Arten der Erkenntniß nun näher betrachten und kritisch beleuchten, haben wir es daher größtentheils nicht blos mit Thomas, sondern auch mit Aristoteles zu thun, — bei diesem Thema mehr noch als bei jedem andern, das wir zu behandeln haben werden. Wir haben nun zuerst in Kürze die Thomistische Lehre von der sinnlichen Erkenntniß, dann eingehender die von der intellectuellen in Untersuchung zu ziehen; und zwar bei dieser zuerst Erkenntnißgegenstand und -Mittel, dann Vermögen und Act derselben, ferner die Principien und die Methode der Erkenntniß und endlich Wahrheit und Gewißheit derselben.

A. Die sinnliche Erkenntniß.

Aristoteles läßt den Erkennungsproceß durchaus mit der sinnlichen Erkenntniß beginnen und macht trotz der strengen Scheidung von sinnlicher und intellectueller Erkenntniß jene allenthalben als Grundlage oder Voraussetzung der letztern geltend. Das Erkenntnißmaterial, die Abbilder der äußern (objectiven) Gegenstände

und Wirkungen, wird nach ihm der Seele durch die Bethätigung der fünf (äußern) Sinne geliefert, um dann zunächst durch den innern Sinn oder die niedern Seelenkräfte erfaßt und weiter verarbeitet zu werden. Diese fünf Sinne sind nach ihrer Eigenthümlichkeit geschieden und durch jeden wird nur das ihm Gemäße an den Gegenständen wahrgenommen; daher wird noch ein weiterer Sinn, der Gemeinsinn (als Grundlage der innern Sinnlichkeit), angenommen, der im Herzen seinen Sitz hat, die einzelnen, getrennten Wahrnehmungen der verschiedenen Sinne, d. h. die diesen entsprechenden Eigenschaften der Dinge vereinigt und dadurch die Gesammtwahrnehmung eines Gegenstandes (nach seiner Form) als einheitliches Ganzes mit verschiedenen Eigenschaften ermöglicht. Die Sinne verhalten sich übrigens durchaus empfangend oder vielmehr passiv den wahrgenommenen Gegenständen gegenüber. Die Aristotelische Lehre von der Potentialität und Actualität findet auch hier Anwendung; und zwar in der Weise, daß die Sinne sich als bloße Möglichkeit oder Potenz verhalten, die sinnlichen Bilder der Gegenstände (ohne Stoff) in sich aufzunehmen oder vielmehr in diese formell verwandelt zu werden durch die Einwirkung eben dieser äußern (objectiven) Gegenstände als der wirkenden oder bildenden Actualität. Die Sinneswahrnehmung besteht also darin, daß die Sinne als bloße Potenzen oder als Passives, Bildsames durch die Gegenstände, die wahrgenommen werden, ihre Actualisirung oder Verwirklichung erfahren. Die Seele empfängt dadurch sinnliche Bilder (species sensibiles, phantasmata) der Eigenschaften der Dinge durch die einzelnen Sinne, dann durch Vereinigung dieser Eigenschaften durch den Gemeinsinn Gesammtbilder der einzelnen (concreten) Gegenstände. Dies setzt natürlich voraus, daß die Gegenstände, die wahrgenommen werden, draußen oder objectiv ganz so seien, wie sie durch sinnliche Wahrnehmung in das Bewußtsein kommen, setzt also objectiv vorhandene Töne, Farben u. s. w. voraus, die als solche da sein müssen, auch wenn sie nicht wahrgenommen werden, weil sie nicht erst durch Sinneswahrnehmung gebildet, sondern bei dieser nur der Seele oder den Sinnen mitgetheilt oder eingeprägt werden. Der Seele oder den Sinnen als einer Potenz, die in der Fähigkeit besteht, sich zu allem bilden zu lassen, was ihnen speciell gemäß ist. — Was die anatomische Einrichtung und physiologische Function der Sinne betrifft, so sind des Aristoteles Ansichten darüber sehr unvollkommen — am modernen Maßstab gemessen. Er bringt die verschiedenen Sinne

mit den Elementen in Beziehung und nimmt z. B. an, daß die Sehkraft des Auges hauptsächlich von dem durchsichtigen Wasser im Innern desselben bedingt sei, für das Ohr aber das Hörkräftige die Luft bilde u. s. w.

Dieser Lehre des Aristoteles huldigt nun auch Thomas.[1] Die Sinne, als das Wahrnehmende, sind ihm das Leidende, das Wahrnehmbare, Aeußere, Objective ist das Thätige, und die Seele wird so durch die Sinne gewissermaßen alle Dinge ihrer Form oder äußern Erscheinung, wenn auch nicht ihrem Stoffe nach. Die Bilder, die in der Seele entstehen, gelten ihm als sinnlich (für die einzelnen Gegenstände), obwol als stofflos (species sensibiles, phantasmata); sie geben nur die Erscheinungen der Dinge, nicht das Wesen, doch kommt dieses selbst auch mit oder in den Bildern schon in die Seele, kann aber freilich erst durch den Verstand (Intellect) in ihnen entdeckt oder erkannt werden als das Intelligible, wahrhaft Seiende oder das wahre Wesen des Daseins. Als von den Dingen losgelöste sinnliche Bilder, wie sie Demokrit annahm, betrachtet zwar Thomas die sinnlichen Bilder in der Seele nicht, aber auch nicht als die Gegenstände der Erkenntniß selbst, wie die Idealisten annehmen; sie sind ihm das, wodurch die sinnliche Erkenntniß der Gegenstände stattfindet, nicht das, was Gegenstand der Erkenntniß selber ist — wie dasselbe auch angenommen wird bei der species intelligibilis der intellectuellen Erkenntniß, wie wir sehen werden. Es soll durch diese Theorie besonders der objective Charakter der Erkenntniß gewahrt sein — wie die Neuscholastiker unablässig zu rühmen pflegen dem sogenannten Subjectivismus der modernen Philosophie gegenüber. Auch Thomas selbst hebt schon hervor, daß ohne diese Annahme, daß die sinnlichen Bilder nicht Gegenstand, sondern nur Mittel der Erkenntniß seien, man nie zur Erkenntniß von Gegenständen gelangen könne. Freilich ist nicht klar gemacht, wie diese sinnlichen Bilder ohne Stoff in den Sinnen oder in der Seele hervorgebracht werden, da doch das Stoffliche selbst nicht in die Seele kommt und auch nichts an sie abgeben soll; andererseits auch hinwiederum diese Bilder nicht in den passiv sich verhaltenden Sinnen oder in der Seele wie Keime schon verborgen zu sein scheinen, sodaß sie

[1] Summa theol., I, q. 84; q. 78; q. 79; q. 74. S. c. G. l., II, c. 60, 73. In lib. III de an., c. 8. Quaest. disp. de an., a 13.

nur aus der Verborgenheit zur Entwickelung gebracht zu werden brauchten. Der (innere) Gemeinsinn bildet die Grundlage der Bethätigung der übrigen Momente der innern Sinnlichkeit, der Phantasie, der unterscheidenden und urtheilenden Kraft (vis aestimativa, ratio particularis), die bei dem Menschen, obwol noch zu den niedern Seelenkräften gehörend, zur vis cogitativa sich steigert und das Gedächtniß (memoria) als Vermögen, die Bilder der Gegenstände festzuhalten, sodaß sie bei Thieren unwillkürlich wieder auftauchen, bei dem Menschen willkürlich hervorgerufen werden können (reminiscentia).

Als richtig ist nun an dieser Lehre zunächst anzuerkennen, daß jeder der Sinne sein eigenthümliches Gebiet oder Object der Wahrnehmung habe, sei dies in einer specifischen Energie der Nerven oder in der sonstigen Einrichtung derselben begründet. Dann auch dies, daß die Empfindungen oder Bethätigungen derselben mehr oder weniger Bilder des Wahrgenommenen gestalten, wie oder wodurch dies auch geschehen möge, ist richtig. Doch findet allerdings dies im strengen Sinne nur bei den Gesichtswahrnehmungen statt, weniger schon bei der Bethätigung des Gehörs und Tastsinnes und noch unbestimmter bei Geschmacks- und Geruchswahrnehmungen. Auch die Objectivität der Sinnesfunctionen läßt sich sicher nicht mit Recht in Abrede stellen, so viel Scheingründe auch der erkenntnißtheoretische (und metaphysische) Idealismus dagegen vorzubringen pflegt. Endlich ist völlig thatsächlich, daß alle menschliche Erkenntniß mit Sinneswahrnehmungen beginnt, sich durch sie entwickelt und der höhern geistigen Thätigkeit durch den Verstand das Material darbietet, das dieser im logischen Denken verarbeitet und zur klaren Erkenntniß fortbildet. Aber die Aristotelisch-Thomistische Lehre bietet auch viel Unhaltbares, und zwar in sehr wichtigen Punkten. Wir wollen von der Unvollkommenheit der Erkenntniß der anatomischen Einrichtung und physiologischen Functionen der Sinnesorgane hier ganz absehen; aber schon der angenommene (innere) Gemeinsinn hat keine sichere Begründung und bietet manche ungelöste Schwierigkeit. Er soll die Einzelwahrnehmungen der übrigen Sinne zu einer Gesammtauffassung der Gegenstände vereinigen; aber wenn er, wie alle Sinne, sich nur passiv verhält, dann vermag er dies nicht, sondern der Gegenstand selbst mit seinen verschiedenen Qualitäten, welche die andern Sinne nur getrennt wahrnehmen, muß sich als das Active dem Gemeinsinn als dem Passiven einprägen, diesen

aus der Potentialität zur Activität bringen, — dann sind aber die übrigen Sinne mit ihren Functionen überflüssig. Sind sie doch auch actualisirt durch die Gegenstände, dann genügt doch Einheit der Seele oder des Bewußtseins schon, um den Gesammtgegenstand als einheitlichen zu erkennen. Vollständig unhaltbar aber ist die durch Anwendung der Aristotelischen Lehre von der Potentialität und Actualität bedingte Annahme eines rein passiven Verhaltens der Sinne und der Seele. Nicht die Außendinge, Verhältnisse und Vorgänge sind das Active, das eigentlich Wirkende oder sich Einprägende bei der Sinneswahrnehmung, sondern die Sinne (und die Seele) sind das Wirkende, Gestaltende auf die Reize hin, welche von außen an sie kommen. Durch sie werden diese Reize resp. die Gegenstände, von denen sie kommen, erst mehr oder weniger umgewandelt zu dem, was den Inhalt der Sinneswahrnehmung bildet: zu Licht, Farben, Tönen u. s. w., die alle an sich als solche, also objectiv, nicht existiren, sondern nur für und durch Auge, Ohr u. s. w. Dies gilt wenigstens für die sogenannten secundären Qualitäten, wenn auch weniger entschieden für die primären. Immerhin aber kann auch für diese die Aristotelische Lehre nicht mehr unbedingt gelten. Damit ist indeß keineswegs nur ein rein subjectiver Charakter der Sinneswahrnehmungen, z. B. durch Auge und Ohr, behauptet; denn nicht im subjectiven Belieben des Menschen steht es, diese Farben, Töne u. s. w. zu sehen oder zu hören, sondern dies ist von objectiven Vorgängen oder Verhältnissen als Bedingungen abhängig, und zwar von ganz bestimmten, gesetzmäßig wirkenden Verhältnissen oder Dingen, sodaß nur im Zusammenwirken der subjectiven und objectiven Factoren die Sinneswahrnehmungen mit ihrem Inhalt entstehen; jedoch so, daß das eigentlich Wirkende, Gestaltende und Bedeutung Gebende dabei der subjective Factor (der Sinn) ist, die Gegenstände aber das zu verarbeitende Material darbieten. Wenn daher der Scholastik und insbesondere dem Thomas (und Aristoteles) so sehr der objective Charakter der Erkenntniß nachgerühmt wird, so ist dagegen vielmehr zu sagen, daß die scholastische oder Thomistische Erkenntnißtheorie unfähig ist, den erkenntnißtheoretischen Idealismus (und den metaphysischen) zu überwinden. Wenn Thomas behauptet, daß die sinnlichen Vorstellungen nicht das sind, was erkannt wird, sondern nur das, wodurch erkannt wird, weil wir es sonst bei diesem Erkennen (sinnlichen Wahrnehmen) nur mit unsern Ideen (Vorstellungen) zu thun hätten, nicht mit Gegenständen, so ist das

zwar eine Ablehnung, aber keine Widerlegung dieses Idealismus. Die Idealisten würden dagegen einfach bemerken, daß man es ja eben mit Gegenständen in Wirklichkeit niemals zu thun haben könne, sondern immer nur mit Vorstellungen, und es demnach keine Widerlegung ihrer Ansicht sei, wenn man constatire, daß man es ihr gemäß nur mit Vorstellungen, nicht mit Gegenständen in der Erkenntniß zu thun habe. Aber auch die vermeintliche Hauptstütze der Objectivität der Erkenntniß bei Thomas, auf welche sich die Neuscholastiker so viel zugute thun, die nothwendige Actualisirung der Sinne als bloße Potenzen durch die actuale Wirklichkeit, d. h. durch objective Gegenstände und Verhältnisse, hält nicht Stand diesem Idealismus gegenüber, da die Sinne, wie oben erörtert wurde, nicht blos passiv sind oder sich verhalten, sondern das eigentlich Active und den Wahrnehmungen erst ihre Eigenart und Bedeutung Gebende.

Wir haben hier nicht ausführlich auf diesen subjectiven (erkenntnißtheoretischen und metaphysischen, Erkenntniß und Wesen der Dinge blos in das subjective Denken [Geist] verlegenden) Idealismus einzugehen, aber einige Bemerkungen über dessen Grund, Ursprung und Widerlegung mögen doch Platz finden. Der fragliche Idealismus, der behauptet, daß wir es bei unserm Wahrnehmen und Erkennen immer nur mit unsern Vorstellungen zu thun haben, nicht mit Gegenständen außer uns, daß wir also aus unserm Bewußtseinsinhalt gar nicht hinauskommen an eine reale Wirklichkeit, weil alles, was wir wissen, immer in der Form unserer Vorstellungen (und Begriffe) in uns ist, mag es äußerlich sein oder nicht sein, oder wie immer beschaffen sein, — dieser Idealismus mit seiner Begründung ist schon angebahnt durch die alte Philosophie, besonders durch Platon und Aristoteles (abgesehen von den Sophisten und Skeptikern) durch ihre schroffe Trennung des vernünftigen Geistes von einer niedern Seele, des logischen Denkvermögens im Unterschiede von den niedern Seelenvermögen. Diese schroffe Trennung hat Thomas ebenfalls angenommen und geltend gemacht in seiner Erkenntnißtheorie durch die schroffe Scheidung der sinnlichen und intellectuellen Erkenntniß und durch die einseitige Auffassung des menschlichen Geistes als Intellect, als sogenanntes höheres Denkvermögen. Eben dadurch hat er selbst den jetzt in seinem Namen so heftig angefeindeten sogenannten subjectiven Idealismus mit verschuldet. Cartesius ging in dieser Beziehung auf der betretenen Bahn weiter, indem er die geistige

Substanz einseitig als Denken auffaßte wie die materielle Substanz als Ausdehnung und zwischen beiden allen Wechselverkehr als unmöglich erscheinen ließ; sodaß seine Anhänger zuletzt zu einem göttlichen Wunder, der divina assistentia, ihre Zuflucht nahmen, durch welche die Wechselbeziehung zwischen Geist und Leib (und also auch der Außenwelt) hergestellt werden sollte auf gegebene Veranlassung oder Gelegenheit hin (Systema causarum occasionalium). Berkeley führte diese Auffassung bis zum Extrem weiter, bis zum metaphysischen Idealismus, der die sogenannte materielle Welt geradezu leugnete und nur noch Geistern und deren Vorstellungen Existenz zugestand. Der Idealismus der deutschen Philosophie der neuern Zeit von Kant an war gemäßigter, wollte aber immerhin unsere Erkenntniß, unser Wissen nur auf unsere Innenwelt, auf unsere Vorstellungen oder den Inhalt unsers Bewußtseins beschränken, wenn auch die Existenz der Außenwelt oder des objectiven Daseins nicht geradezu geleugnet wurde.

Diesem Idealismus gegenüber ist geltend zu machen, daß das eigentlich geistige Wesen des Menschen nicht blos in Erkenntnißkraft oder Intellect bestehe, sondern einen geistigen Organismus bilde, d. h. ein System ineinander greifender, sich gegenseitig haltender und fördernder Kräfte sei, von welchen die intellectuelle Kraft nicht losgerissen und isolirt geltend gemacht werden kann und darf. Wiederum steht dann aber dieser geistige Organismus mit dem physisch-psychischen in unmittelbarer Verbindung und Wechselwirkung sowol bei seiner Bildung als auch bei seiner Thätigkeit. In solcher Wechselwirkung, daß der Intellect sogar bei der Genesis der Sinne selbst einigermaßen betheiligt ist[1], geschweige denn, daß derselbe bei deren Function, bei der wirklichen Sinnesthätigkeit, bei der Sinneswahrnehmung und den daraus hervorgehenden, ins Bewußtsein tretenden Vorstellungen unbetheiligt sein sollte. Insofern gibt es bei der Menschennatur und ihrer psychischen, insbesondere auch bei intellectueller Bethätigung kein Innen und Außen im strengen Sinn, und es wird mit Unrecht behauptet, daß der Intellect mit seinen Vorstellungen im Bewußtsein nie die Außenwelt selbst erreiche, da er vielmehr mit seiner ganzen physisch-psychischen Organisation mit dieser in unmittelbarer Beziehung, ja Wechselwirkung steht, von der Außen-

[1] Vgl. mein Werk: Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses (München 1877), S. 292 fg.

welt gar nicht getrennt werden kann; wie denn die Vorstellungen selbst schon wenigstens der Form nach sinnlich sind und jede intellectuelle Function (bei Bildung der Begriffe und logischer Operation mit denselben), wie abstract sie sein mag, nicht ohne irgendein bildliches Schema (wenigstens nicht ohne Versuch, dem Begriffe sein Bild zu geben) im Bewußtsein auftreten kann. Wie denn auch jeder abstracte Begriff so lange ein unverstandenes Wort bleibt, als nicht derselbe durch ein Bild oder Gleichniß oder durch Wahrnehmung concreter Erscheinungen dem Verständniß zugänglich gemacht wird. Der Geist als Intellect steht also schon durch die Sinnesbildung und Sinnesfunction, sowie durch das Gehirn mit der sogenannten Außenwelt in nächster Beziehung, hat diese in sich, wie er hinwiederum auch in derselben selbst wirkt oder seine Erkenntnißthätigkeit übt. Nimmt man doch auch bei dem Willen und seinen Entscheidungen und Thaten an, daß er auch dem Aeußerlichen der körperlichen Organe und der von diesen ausgeführten Thaten immanent sei, in der Weise, daß diese wie ein eigentlich geistiges Thun beurtheilt und behandelt werden! Wie der Wille so auch ist der Intellect als der incarnirte Geist zu betrachten und es ist sachwidrig zu behaupten, daß das Bewußtsein mit seinen Vorstellungen und der Intellect mit seinem Denken niemals an die Außenwelt selber komme. Das unmittelbare Bewußtsein von der Objectivität der Außenwelt und das praktische Verhalten diesem Bewußtsein gemäß, demnach das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit der Sinne sind vollkommen berechtigt auch der wissenschaftlichen Betrachtung gegenüber — für gesundes Bewußtsein und Denken wenigstens!

Was die innere Sinnesthätigkeit betrifft, die sich an den Gemeinsinn anschließt, so besteht diese, wie oben bemerkt, in der Bethätigung der Phantasie als Fähigkeit, innere Bilder aus den Gesammtwahrnehmungen der verschiedenen Sinne, die der Gemeinsinn einigt, zu gestalten und festzuhalten, dann in dem Gedächtniß und dem Vermögen des Unterscheidens und Urtheilens (vis aestimativa, ratio particularis). Es entspricht diese Thomistische (auch dem Aristoteles folgende) Auffassung im Allgemeinen der Thatsächlichkeit des psychischen Geschehens in erkenntnißtheoretischer Beziehung, deutet aber zugleich einen Mangel der ganzen Erkenntnißtheorie, ja der ganzen Auffassung der Natur im Allgemeinen und der menschlichen insbesondere an. Diese Seelenkräfte werden nämlich als niedere betrachtet und fundamental oder wesentlich von

der höhern Erkenntnißkraft, dem Intellect des Menschen unterschieden. Dafür ist durchaus kein genügender Grund vorhanden, vielmehr erscheint das Gegentheil schon angedeutet, da eine Steigerung dieser Kräfte, und daher verschiedene Grade derselben angenommen werden und ihnen, wenigstens im Menschen, obwol sie auch nur als niedere Seelenkräfte in ihm betrachtet sind, höhere Leistungen zugeschrieben werden. Die unwillkürliche Bethätigung des Gedächtnisses (memoria) wird bei ihm zur Kraft willkürlicher Erinnerung (reminiscentia) und die Urtheilsfähigkeit bezüglich einzelner Dinge und ihrer Verhältnisse zueinander (vis aestimativa) ist bei ihm erhöht zur Denkkraft (vis cogitativa), obwol sie nicht als eigentlicher Verstand, Intellect betrachtet wird. Wenn aber in der speciellen Menschennatur diese Steigerung und Annäherung an den eigentlichen Intellect für die niedere Erkenntnißkraft möglich ist, warum soll sie in der Natur im Großen, im Naturproceß selbst unmöglich sein? Wenn man im Menschen dem Einflusse des höhern Intellects, der doch wesentlich verschieden sein soll, diese Steigerung oder Erhöhung der niedern Erkenntnißkraft zugesteht, so ist wenigstens die Fähigkeit des Gesteigertwerdens bei der niedern Urtheilskraft (der Thiere) anerkannt; denn diese niedere Fähigkeit selbst erscheint gesteigert, nicht die Kraft höherer Bethätigung blos geliehen oder mitgetheilt. Mit der Annahme dieser Steigerungsfähigkeit fällt die Berechtigung weg, einen schroffen Gegensatz oder eine unübersteigliche Kluft zwischen den niedern und höhern Seelenkräften in der Natur anzunehmen. — Die ganze Natur mit ihren unendlich vielen Bildungen verschiedener Arten und Grade bezeugt auch hinlänglich, daß in ihr das objectiv und real Intelligible (Rationale) allmählich subjectiv, individuell und endlich wirklich Intellect wird. Thomas selbst vertritt, wie wir sehen werden, die Ansicht, daß in den Erkenntnißformen (Species intelligibiles) des Intellects das objective und reale Intelligible (Universalia und Ideen als göttliche Gedanken) erfaßt und erkannt werde. Man braucht diese Universalien (Gattungen und Arten) nur nicht als todte Formen, sondern als lebendige Kräfte aufzufassen, um begreiflich zu finden, daß diese sich steigernden, stets innerlicher werdenden lebendigen Kräfte oder intelligiblen Formen zuletzt auch zum subjectiven Intellect sich entwickeln können. Dies hätte selbst Thomas um so mehr annehmen sollen —, anstatt seines schroffen Gegensatzes von niedern und höhern Seelenkräften in der Menschennatur, da er

der Sinnlichkeit doch sonst eine bestimmte Bedeutung und Berechtigung zuspricht [1], indem er erklärt, in der Natur sei nichts unnütz oder vergeblich. Demnach muß er auch der Materie und der Sinnlichkeit, die er mit Freiheit von Gott geschaffen sein läßt, eine bestimmte Bedeutung und Aufgabe zuerkennen. Diese ist aber gewährt, wenn man ihnen im Processe der Natur als Leistung zugesteht, das Mittel zu sein zur allmählichen Entwickelung des objectiven Geistes (Vernunft) in der Natur zur subjectiven Vernünftigkeit oder zum Intellect. Bei schroffem Gegensatz aber von Sinnlichkeit und niedern Seelenkräften einerseits und Intellect andererseits ist jenen keine förderliche Aufgabe zuzuerkennen, im Gegentheil, der Schöpfer hätte nicht blos etwas Unnützes, sondern geradezu etwas Schädliches, sein höchstes Werk Beeinträchtigendes geschaffen. Es wird hiervon noch ferner die Rede sein bei mancher Gelegenheit im Folgenden.

B. Die intellectuelle Erkenntniß.

Die Sinne gewähren nicht wahre Erkenntniß, so nothwendig ihre Bethätigung für den menschlichen Erkenntnißproceß erscheint; sie haben es nur mit den Einzeldingen und Erscheinungen der sinnlichen, materiellen Welt zu thun, mit vorübergehenden, wechselnden Gestaltungen des räumlich-zeitlichen Daseins, die bald sind, bald wieder vergehen, denen daher kein wahres Sein zukommt. Die wahre Erkenntniß, die Erkenntniß des Wahrhaften, des wahrhaft Seienden, Allgemeinen und Beharrenden gewährt nur der Verstand (Intellect), der die übersinnliche, intelligible Wesenheit, das Allgemeine und das beharrende Sein und Wesen der Dinge erfaßt, in den allgemeinen Begriffen zum Ausdruck bringt und in der rationalen Erkenntniß weiter entwickelt. Auf die Darstellung dieser intellectuellen Erkenntnißweise wird daher auch von der Scholastik, insbesondere von Thomas ein besonderes Gewicht gelegt und besondere Sorgfalt verwendet. Daher müssen wir sie auch mit besonderer Ausführlichkeit in Betracht ziehen. Es sollen demnach zuerst Gegenstand und Mittel dieser Erkenntniß in Betracht gezogen werden (Universalia und Species intelligibiles),

---

[1] S. th., I, q. 88 a 1, 4. Nihil est otiosum sive frustra in natura. (Nach Aristoteles, de coelo, I, 4: ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.)

dann die übersinnliche und geistige Erkenntnißkraft, der Intellect selbst (Intellectus possibilis und Intellectus agens), sowie der Erkenntnißact, sodann Principien und Methode und endlich Wahrheit und Gewißheit der Erkenntniß.

1) Erkenntniß-Gegenstand und -Mittel.

(Universalia und Species intelligibiles.)

Schon von den vor-sokratischen Philosophen hatten manche, wie Heraklit und selbst der Atomiker Demokrit, den Sinnen zu mistrauen geboten, da sie nur die veränderlichen, nicht wahrhaft seienden Erscheinungen wahrnehmen, während das Denken das wahrhaft Seiende, das beharrende Wesen zu erfassen vermöge. Von Demokrit kann dies wundernehmen, da er doch nur ein materielles, sinnliches Sein und Wesen gelten ließ; allein seine Atome konnten eben doch als letzte Wesenheiten und Principien alles Seins und Geschehens nur gedacht, nicht mit den Sinnen wahrgenommen werden, sodaß er seine Lehre nur für das Denken, nicht für die Sinneswahrnehmung begründen konnte. Die Eleaten ohnehin haben das abstracte Denken und das Product desselben, das allgemeine einheitliche Sein bis zum Extrem geltend gemacht. Von Sokrates an wurde es durch Platon und Aristoteles festbestimmte Aufgabe der Philosophie, durch die Denk- und Erkenntnißkraft das allgemeine, wahre, beharrende Wesen der Dinge und Verhältnisse zu erforschen und begrifflich zu bestimmen, im Gegensatz zu den durch die Sinne wahrgenommenen veränderlichen, vergänglichen Erscheinungen, also mit Goethe's Worten ausgedrückt: „Was in schwankender Erscheinung schwebt zu befestigen in dauernden Gedanken." Sokrates that dies zunächst für das sittliche Gebiet, indem er in dialektischen Erörterungen ausgehend vom Einzelnen und von der gewöhnlichen Meinung das Wahre und Allgemeingültige zu finden und festzustellen suchte. Platon erweiterte dies Bestreben und suchte das begriffliche Wissen für alle Gebiete des Daseins geltend zu machen, und behauptete die Wahrheit (Objectivität) des begrifflichen Erkennens, also der Begriffe mit solcher Entschiedenheit, daß er diese Begriffe sogar hypostasirte, verselbständigte, d. h. denselben ein für sich seiendes oder bestehendes Wesen zuschrieb, sie als Ideen oder ewige Wesenheiten der Dinge über dem Strom des Werdens und

der Veränderung der Einzelwesen erhaben dachte; sodaß diese Einzeldinge ihr Sein und Wesen nur durch Theilnahme an diesen Ideen oder an sich seienden Wesensbegriffen erhalten sollen, die an sich ewig und unveränderlich verharren und ein intelligibles Reich über dem Gebiete der wechselnden sinnlichen Erscheinungen und Verhältnisse des Daseins bilden. Aristoteles stellte zwar dem Platon gegenüber das Ansichsein (Getrenntsein) der Wesensbegriffe oder Ideen in Abrede, aber er gab diese darum nicht auf, sondern verlegte sie als Formprincipien (εἴδη) in die Dinge selbst als das Wesen oder die Substanz derselben begründend. Und wie Platon betrachtete er ihre Erforschung und Erkenntniß als die wahre Aufgabe der Philosophie und als das wahre Wissen, da in ihnen das Allgemeine, Unveränderliche, Ewige und wahrhaft Seiende (ὄντως ὄν) erfaßt werde.

Als man im frühern Mittelalter im Abendlande anfing sich mit Philosophie, — damals das gesammte Gebiet des natürlichen Wissens umfassend, — zu beschäftigen, ward man bald, besonders durch des Neuplatonikers Porphyrius Isagoge mit der Lehre von den Kategorien und den Allgemeinbegriffen oder Universalien bekannt. Und auch die schon im Alterthum entstandene Streitfrage über die Realität oder Nicht-Realität der Ideen oder allgemeinen Begriffe tauchte bald auf und regte die Geister zu großen dialektischen Kämpfen an. Zwei extreme Richtungen insbesondere bildeten sich: der extreme Realismus, der in den Allgemeinbegriffen nach Art der Platonischen Ideen das wahre Wesen der Dinge erblickte und ihnen ein selbständiges Sein zuschrieb, und der Nominalismus, welcher die Realität nur den Einzeldingen zugestand, in den allgemeinen Begriffen dagegen nur Namen erblickte, die als Mittel des menschlichen Denkens nur im Geiste selbst existiren, nicht in objectiver Wirklichkeit. Bei den langen Streitigkeiten hierüber entstanden Modificationen und Mittelbildungen zwischen beiden extremen Ansichten und endlich setzte sich eine vermittelnde Auffassung fest, welche zwar die reale Bedeutung der Allgemeinbegriffe oder Universalien festhielt, aber sie als Wesenheiten in den Einzeldingen realisirt dachte, während sie als Allgemeinbegriffe ohne Individualexistenz nur im menschlichen Denken oder im Intellect sein sollten. Eine Ansicht, wie sie ja auch Aristoteles geltend macht, indem er das allgemeine, begriffliche Wesen als Eins in Bezug auf Vieles (die Einzeldinge), nicht als Eins neben dem Vielen bezeichnet.

Albertus Magnus (1193—1280), der ja den Aristoteles hauptsächlich in die Scholastik des christlichen Abendlandes einführte, brachte diesen modificirten Realismus zur Geltung und sein Schüler Thomas von Aquino schloß sich ihm und Aristoteles auch in dieser Beziehung vollständig an. Ihm sind also die Allgemeinbegriffe oder Universalia nicht blos subjective Formen des Denkens und Namen oder Worte für Denken und Mittheilung, wie den Nominalisten, sondern Begriffe, welche das Wesen der Dinge selbst, die ihnen eigenthümliche unveränderliche Wesenhaftigkeit und Wahrheit oder das, was sie zu dem macht, was sie sind, enthalten und ausdrücken; oder das Intelligible, Geistige oder Uebersinnliche der Dinge, das aus den Dingen, respective deren Vorstellungen durch die abstrahirende Verstandesthätigkeit (Intellect) gewonnen wird.[1] Dieses allgemeine Wesen, das in den Begriffen oder Universalien erfaßt und erkannt wird, ist in der Realität der Dinge deren constitutives Moment, die Form oder das Formprincip, das in der bestimmten Materie Verwirklichung und reale Existenz gewonnen hat und die eigenthümliche Wesenheit der verschiedenen Dinge oder deren Quiddität begründet. Es ist das Eine in dem Vielen, das Allgemeine in dem Besondern, die Substanz für Accidenzen und begründet die Gattungen und Arten der Dinge. Insofern muß ein System oder eine logische Klassifikation dieser Universalien eigentlich auch eine Klassifikation oder ein System der Dinge selbst nach Gattungen und Arten in höhern und niedern Begriffen darstellen, — also das bilden, was man als reale Logik (Metaphysik und Naturphilosophie) bezeichnen kann. So weit folgt Thomas ganz dem Aristoteles, insofern dieser statt der Platon'schen über den Dingen erhabenen, von ihnen getrennten Ideen diese als Formprincipien (εἴδη) in die Dinge selbst verlegte als deren bildende oder schaffende Formen oder Wesenheiten. Indeß auch Platon erhielt mit seiner Lehre von den Ideen als übersinnlichen und gewissermaßen überirdischen Wesenheiten ein Zugeständniß wenigstens insofern, als man diesen Formprincipien oder Wesensbegriffen in den Dingen göttliche Ideen, Urbilder der Dinge in Gott, im göttlichen Intellect entsprechen ließ, wovon die Wesenheiten der irdischen Dinge als Nachbildungen aufgefaßt wurden. Demnach entsprechen den

[1] S. c. Gent. l., I, c. 65; c. 75. S. th., I, q. 84; q. 85; q. 86. In lib. sent., II, dict. III, a 3. De potent. an., c. 6.

Universalia in re nun auch Universalia ante rem, Ideen der Dinge in Gott ehe sie noch zeiträumliche Realisirung erfahren. Endlich auch der Nominalismus kam wenigstens insofern zu einiger Geltung, als diese Universalia auch als Gebilde der menschlichen Erkenntnißkraft aufgefaßt und demnach als Universalia post rem, d. h. als Allgemeinbegriffe oder Wesensbegriffe betrachtet wurden[1], die erst aus den Dingen selbst durch Abstraction gewonnen und in den Verstand aufgenommen werden und insofern als Formen und Mittel des menschlichen Denkens und Erkennens dienen.

So nahm also Thomas (nach dem Vorgange arabischer Philosophen) Universalia ante rem, in re und post rem an. Jedes Universale, jeder Allgemein- oder Wesensbegriff existirt demgemäß in dreifacher Weise: als Urbild oder Vorbild im göttlichen Intellect selbst, als Sachprincip der Wesenheit (Quiddität)[2] und Realität in den Dingen der bestimmten Art und als Erkenntnißform (Species intelligibilis) im menschlichen Intellect. Dieser vermag zwar das Wesen der Dinge nicht direct in ihrem Wesensprincip oder in ihrer göttlichen Idee zu erschauen wie Gott selbst, aber indem er aus den Dingen die Wesensbegriffe durch die entsinnlichende oder verallgemeinernde Abstraction gewinnt, vermag er doch durch diese Vermittelung die göttlichen Ideen selbst zu erkennen. Die Universalia post rem (in intellectu) sind die Universalia ante rem (im göttlichen Geiste), gewonnen durch Vermittelung der realen Nachbilder der letztern in den Dingen, also durch die Universalia in re. Das scheint Alles ganz klar, einfach und harmonisch zu sein; allein bei näherer Betrachtung zeigen sich gar viele Schwierigkeiten, die unschwer zu erkennen sind.

Betrachten wir zuerst die Universalia ante rem, die Allgemeinbegriffe oder die Ideen der Dinge (und Verhältnisse) in Gott. Zunächst ist zu bemerken, daß diese göttlichen Ideen oder

---

[1] Es wird noch Universale directum und reflexum unterschieden. Jenes ist das unmittelbar vom Intellect erfaßte Wesen des Einzeldinges, dieses aber das auf eine Vielheit von Einzeldingen bezogene Universale, sodaß es nicht blos Wesenheit, sondern auch Allgemeinheit, Gemeinsamkeit des Wesens, ausdrückt. S. th., I, 85 a 2. De univers., t. IV. De ente et essentia, c. 4.

[2] Der Allgemeinbegriff bezeichnet das die Form oder die Wesenheit (Quidditas) Gebende, aber auch wiederum das Ganze aus Stoff und Form Bestehende gegenüber der bloßen Form, z. B. humanitas, wozu der Geist und der Körper des Menschen gehören.

Urbilder der Dinge in Gott, die als Universalia bezeichnet werden, jedenfalls nicht mit den Universalien oder Form- und Wesensbegriffen in den Dingen, Universalia in re, als identisch gesetzt werden dürfen der scholastischen Auffassung gemäß; sodaß nicht angenommen werden darf, die Universalia ante rem (Ideen in Gott) seien durch die Schöpfung zu Universalia in re geworden, also gewissermaßen aus dem göttlichen Verstande herausgetreten in das geschöpfliche Dasein. Denn die göttlichen Ideen sollen ja auch nach der Schöpfung noch in Gott sein und können sich demnach nur als Urbilder oder Vorbilder der geschaffenen Dinge verhalten, während die Universalia in re als außergöttliche gesetzt oder geschaffen zu denken sind. Nicht einmal als schaffende oder zeugende Mächte können sie aufgefaßt werden, da diese Bethätigung dem göttlichen Willen zugeschrieben wird. Demnach sind sie als starre, unwirksame Bilder zu betrachten ohne Wirkenskraft, wie nach Aristoteles die Platon'schen Ideen beschaffen sein sollen. Wir werden also schon hier in ein Gebiet unlebendiger, starrer Formen eingeführt mit diesen Universalia ante rem, die außerdem nicht dasselbe, sondern nur ein Aehnliches sind, wie die Universalia in re. — Die Sache leidet indeß noch an einer andern Schwierigkeit. Die Universalia werden zwar Ideen genannt, aber sie bezeichnen nicht eigentlich Ideales (Vollkommenheit), sondern vielmehr Allgemeines, allgemeine Begriffe oder Wesensbegriffe. Ist dies der Fall, dann müssen im göttlichen Denken Ideen, Urbilder oder Vorbilder von Allem sein, was in allgemeine Begriffe gefaßt werden kann, also auch vom Gemeinen, Verkehrten, Schlechten, vom physischen und moralischen Uebel, von Lasterhaftigkeit und Irrthum u. s. w. Will man dies nicht, so wird man einen Unterschied anerkennen müssen zwischen den eigentlichen Ideen und den Begriffen, jene im Sinne von Idealität aufzufassen haben, diese aber als die in allgemeine Gedankenformen gefaßte Wirklichkeit betrachten müssen. Wenn man sagen wollte, das Schlechte, Böse, Irrthümliche sei kein Wirkliches, sei nichts Positives, sondern nur Negatives oder Privation, so wäre damit nichts gewonnen für Identificirung von Ideen und Allgemeinbegriffen, denn solche Begriffe sind doch auch thatsächlich von all dem Genannten gebildet und müssen gedacht werden, weil man sonst überhaupt nicht darüber denken und reden könnte. Und was ihr negatives Wesen betrifft, so erweisen sich Uebel, Irrthümer, Lasterhaftigkeit als gar große gewaltige Mächte im Dasein, während

das Nichtige doch eigentlich nichts sollte wirken können! Auch bei Platon ist übrigens ein bestimmter, klarer Unterschied zwischen eigentlichen Ideen und bloßen Allgemeinbegriffen noch nicht gegeben, obwol schon darin angedeutet, daß er die Idee des Guten an die Spitze seines Ideen-Reiches stellt, nicht aber die Idee des Seins (also des Allgemeinsten) an sich. Es ist damit die bloße Abstraction und rein logische Klassifikation der Begriffe wenigstens in dieser Beziehung verlassen, da nicht blos das Sein, sondern eine Qualität des Seienden im Begriffe oder in der Idee des Guten zur Geltung kommt. Bei Aristoteles aber kommt noch weniger ein Unterschied zwischen bloßer Wirklichkeit und Idealität in Betracht und fallen seine Formprincipe (εἴδη) wol durchaus mit dem begrifflichen, allgemeinen Wesen zusammen, — wie denn sogar im Gebiete des Ethischen ein mehr quantitatives Moment, nämlich die rechte Mitte als das Ausschlaggebende erscheint. Je mehr aber die empirischen Wissenschaften sich von der Philosophie trennten und selbständig gestalteten für die verschiedenen Gebiete des empirischen Daseins und nur die empirischen Thatsachen und deren Gesetze zum Gegenstand der Forschung machten und die Wirklichkeit in begriffliche Formen faßten, um so mehr mußte der Unterschied zwischen Ideen und bloßen abstracten Begriffen, sowie zwischen Idealität und Wirklichkeit erkannt und zur Geltung gebracht werden, — wodurch dann die Philosophie wie als System, so auch als Idealwissenschaft sich gestalten mußte.[1] Demgemäß können die Ideen, die im göttlichen Verstande als Urbilder der Dinge angenommen werden, nicht mehr zusammenfallen mit den abstracten allgemeinen Begriffen und insofern dieser göttliche Verstand mit seinem Inhalt nicht mehr den Inbegriff einer logischen Klassifikation darstellen oder eine Summe starrer Formeln oder Typen, sondern ideale Urbilder oder Vorbilder, welche im Weltproceß im Großen und Einzelnen als Ziel oder Endzweck desselben Verwirklichung finden sollen in immer weiterer Entwickelung und höherer Vollendung. Wie ja in der That nicht blos im sittlichen Gebiete eine Entwickelung zur Vollkommenheit oder Ideegemäßheit durch Realisirung der Idee des Guten im Großen der Menschheit wie bei den einzelnen Menschen stattzufinden hat, sondern der modernen Wissenschaft zufolge auch irdisch und kosmisch eine

[1] Vgl. meine Schrift: Die Philosophie als Idealwissenschaft und System. Zur Einleitung in die Philosophie (München 1884), S. 20 fg.

allmähliche Entwickelung und Höherbildung, insbesondere im Gebiete der organischen und lebendigen Wesen stattfindet — also eine Zielanstrebung oder Ideeverwirklichung. Das allgemeine Wesen der Dinge, der Gattungen und Arten, welches in den abstracten Begriffen zum Ausdruck kommt als die zur Einheit des Gedankens zusammengefaßten constitutiven Wesensmomente derselben, ist noch nicht gleichbedeutend mit Verwirklichung der Idee, sondern bildet nur das Fundament oder die reale Möglichkeit derselben, — wie das Kind noch nicht die Idee des Menschen in sich zur Verwirklichung gebracht hat, da es noch unentwickelt ist, oder wie der physisch Kranke oder der intellectuell oder moralisch verkommene Mensch nicht die Idee des Menschen verwirklicht hat, obwol der Begriff des Menschen, d. h. die wesentlichen, constitutiven Merkmale des Menschen in ihm verwirklicht sind.

Die Universalia in re bestehen nicht an sich als objectiv vorhandene Wesenheiten (wie die Platon'schen Ideen nach Aristoteles), sondern sind in den Einzelwesen verwirklicht, diesen immanent in gleicher Weise allen von derselben Art; sind demnach das Eine, die einheitliche Substanzialität in einer Vielheit gleichartiger Einzeldinge, und werden als der wahre Gegenstand der intellectuellen Erkenntniß, als das intelligible (nur im Denken erfaßbare), übersinnliche, allgemeine Wesen der Dinge vom Intellecte erfaßt. Es ist dies die Aristotelische Lehre, der zufolge zwar die Einzeldinge nicht Gegenstand der wahren Wissenschaft sein können, weil ihnen als wechselnden, vergänglichen kein wahres Sein (als solchen) zukommt, aus denen aber gleichwol die Vernunft das wahre Wesen als Gegenstand der Erkenntniß gewinnen muß. Dies geschieht in einem eigenthümlichen Erkenntnißproceß, der besteht — wie wir sehen werden — in der Entsinnlichung des allgemeinen Wesens von den zufälligen Eigenschaften der Einzeldinge (resp. deren Vorstellungen oder phantasmata), um dasselbe dann als Universale in re zu erfassen und zum Universale post rem zu machen, d. h. in den Intellect aufzunehmen. Während das Universale ante rem (Idee in Gott) als Exemplar zu betrachten ist, erscheint das Universale in der Verwirklichung im Einzelding oder in re als Exemplum, das Universale post rem als Wiederherstellung jenes Exemplar im menschlichen Intellect durch Befreiung (Abstraction) vom Materiellen, Zufälligen, Individuellen.

Was sind nun die Universalia in re, welche das allgemeine Wesen der Einzeldinge bilden, eigentlich? Sind es wirkende Kräfte,

welche die Norm des Wirkens in sich tragen und sich darnach im Stofflichen ausgestalten, oder sind es machtlose, todte Formen, die selbst nichts wirken können, sondern ihre Verwirklichung von anderswoher erfahren? Bei Platon wurden die Ideen vom Demiurg mit dem Stofflichen verbunden, bei Aristoteles ist es unklar geblieben, woher und wie eigentlich die Verbindung mit dem Stoffe und die Gestaltung des allgemeinen Wesens zum individuellen Dasein stattfindet, bei Thomas aber ist darüber kein Zweifel, da er die Materie als principium individuationis annimmt. Von diesem Principium wird später die Rede sein, was aber die Universalia in re betrifft, so müssen sie demgemäß selbst als unthätig, kraftlos und todt betrachtet werden. Gleichwol sollen sie das übersinnliche Wesen, das Intelligible, die Wesenheit und Wahrheit (sogar die Idealität) aller Dinge sein, verschieden natürlich selbst wieder nach der Verschiedenheit der Dinge, der rechten und der schlechten, der todten und der lebendigen! Wohin dieses allgemeine Wesen eigentlich dann kommt, wenn das Einzelding vergeht, zerstört wird, ist schon bei Aristoteles nicht klar; die Kugel an sich entsteht nach ihm nicht und vergeht nicht, nur die eherne Kugel entsteht und vergeht. Wo das reale, allgemeine Wesen der Kugel sich aufhält, wenn diese sinnliche, einzelne Kugel zerstört wird, bleibt unbestimmt und möchte fast wieder zur Platon'schen Annahme von dem Ansichsein oder -Bestehen der Ideen führen. Thomas kann zu den Ideen in Gott dabei seine Zuflucht nehmen, aber es bleibt immerhin unklar, was dabei aus dem Universale in re wird, da ja die Idee in Gott schon vorhanden ist und jene nicht erst zurückzukehren braucht trotz ihrer Realität, mit der sie nun offenbar nichts weiter anzufangen weiß. Unveränderlich, beharrend sollen ja aber die Universalia auch bei Thomas sein; insbesondere auch die Gattungs- und Artbegriffe der organischen und lebendigen Wesen auf der Erde. All diese sind daher auch nach Thomas, wie sie fix und fertig vom göttlichen Schöpfer ins Dasein gerufen wurden, unveränderlich dieselben — wie auch Aristoteles dies annimmt. Es können keine neuen Arten entstehen und der Unvergänglichkeit oder Unveränderlichkeit gemäß auch nicht vergehen. Aber dem stellt sich die moderne Naturwissenschaft entgegen und erweist die Falschheit dieser Annahme. Selbst wenn man der Thatsächlichkeit der Entstehung neuer Arten im Laufe des Entwickelungsprocesses der Natur sich hartnäckig verschließen wollte, die Vernichtung unendlich vieler

Arten organischer und lebendiger Wesen ist der modernen Paläontologie gegenüber jedenfalls nicht mehr in Abrede zu stellen; ebenso wenig aber das Auftreten neuer Arten im Laufe geologischer Ausgestaltung, das auch als Thatsache nicht mehr weggeschafft werden kann. Demgemäß ist in dieser Beziehung weder die Aristotelische Lehre von der Unveränderlichkeit (Ewigkeit und Unvergänglichkeit) der Arten oder Wesensformen (εἴδη), noch die biblische Lehre, daß alle Arten und Gattungen des Thier- und Pflanzenreichs von Anfang an fix und fertig ins Dasein gesetzt seien durch göttlichen Schöpfungsact, — weiterhin haltbar. Somit können auch die Universalia in re nicht mehr als starre, unveränderliche Wesensbegriffe oder Quidditäten aufgefaßt werden, und kann die blos logische Klassifikation nicht mehr genügen als begreifliches Schattenreich des realen Naturlebens, sondern es ist vielmehr eine genealogische Klassifikation zur genetischen Erklärung und Ordnung aller Gebilde nöthig, — wie die neuere Forschung nach einer solchen strebt. Dazu ist aber an Stelle todter Formen und Formeln ein bildendes, schaffendes Grundprincip erforderlich, das sich aus der ursprünglichen Einheit in die unendliche Fülle verschiedenartiger Gestaltungen (Gattungen und Arten) entfaltet. Und zwar ausgestaltet durch immanente Schaffens- oder Zeugungskraft in verschiedenen Modificationen den einwirkenden Naturverhältnissen Rechnung tragend, zugleich aber auch das eigene immanente Entwickelungsgesetz dabei realisirend. Wir nennen dieses Princip die weltimmanente secundäre Schöpfungskraft oder die schöpferische Weltphantasie, die in den Arten insbesondere als Generationsmacht und lebendiges Gestaltungsprincip sich bethätigt.[1] Durch dieses lebendige Wesens- und Gestaltungsprincip wird zugleich das Problem lösbar, wie die Eine Form oder das Eine gleichartige Wesen in einer Vielheit von Individuen vorhanden und wirksam sein kann; ein Problem, an dem nothwendig wie Aristoteles so auch Thomas mit ihrer Theorie scheitern mußten. Eine starre Form oder allgemeine Wesenheit von an sich ganz abstracter Art und ohne Wirkenskraft kann sich nicht selbst vermehren oder sich unendlich vielfache Erscheinung geben im Materiellen, da sie eben nicht wirken kann, weder in sich, noch außer sich; am wenigsten, wenn sie sogar als das leidende Moment oder

[1] Vgl. mein Werk: Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses (München 1877), und: Monaden und Weltphantasie (München 1879).

als bloße Möglichkeit betrachtet wird, die erst durch die Materie — als Princip der Individuation, zur Actualität gebracht werden muß — wie Thomas annimmt. Diese Wirkung der Materie ist schon darum auffallend oder vielmehr unstatthaft oder unmöglich, weil das Wesen der Materie doch selbst (nach Aristotelischem Vorgang) als ein an sich gleichsam Nichtseiendes, als bloße Möglichkeit aufgefaßt wird, sodaß, wenn sie als Princip der Individualisirung betrachtet wird oder wirken soll, dabei die eine Möglichkeit (die Form, Substanz, Wesenheit) durch die andere Möglichkeit (Materie) actualisirt werden soll. Diese Form oder Wesenheit (forma substantialis, substantia) wird an sich als bloße Wesenheit (Essentia) betrachtet, abgesehen von dem Dasein (Existentia), das erst durch die Materie bedingt sein soll. Dies könnte jedenfalls nur von dem räumlich-zeitlichen Dasein der Einzeldinge gelten, da die Universalia (εἴδη) oder die Wesenheiten doch ebenfalls nicht erst durch die Materie geschaffen werden sollen, sondern sogar als ewig und unveränderlich betrachtet werden. Demnach, wenn es für die Essentia als solche gleichgültig ist, ob sie existirt oder nicht, so kann sich diese Existenz nur auf das Einzelding beziehen, für die Essentia selber ist vielmehr das Gegentheil von dem ausgesagt, was die Worte behaupten; denn eben die Essenz als solche muß existiren auch wenn sie als Einzelwesen nicht existirt, da sie eine an sich seiende Existenz hat, die vom Einzelwesen nicht abhängig ist oder gar erst geschaffen werden müßte. Wie außerdem die Materie die Eine Wesenheit (das allgemeine begriffliche Wesen) in vielen sinnlichen Einzelwesen zugleich soll darstellen können, ist nicht wohl denkbar, da diese Eine Wesenheit weder getheilt, noch durch Zeugung vermehrt, noch auch als Vorbild durch bewußte künstlerisch schaffende Thätigkeit von der Materie vervielfältigt werden kann. Doch davon wird in der Naturphilosophie noch weiter die Rede sein müssen, hier handelt es sich hauptsächlich um die Universalia post rem, um die eigentlichen Allgemeinbegriffe, wie sie im menschlichen Geiste sind oder gebildet werden und durch sie das höhere (abstracte) menschliche Wissen entsteht.

Die Universalia post rem werden vom menschlichen Geiste (Intellecte) durch Erfahrung, d. h. zunächst durch die Sinneswahrnehmung, wo nicht gewonnen, doch ermöglicht, da sie aus den Resultaten der Sinnesfunctionen, den Vorstellungen (Phantasmata) durch den Verstand mittels der Abstraction erfaßt werden.

Sie sind die eigentlichen Universalia, die abstracten Wesenheiten an sich als Allgemeines, befreit von der individuellen Versinnlichung, sind das, wodurch und worin der menschliche Intellect das Allgemeine oder das Wesen der realen Dinge erkennt und mittels dieser zugleich eines Bewußtseins der göttlichen Ideen oder Universalia ante rem fähig wird. Sie können natürlich nicht die Universalia in re selbst sein, da diese nicht in den Geist kommen können, sondern als reale Wesenheiten oder Principien in den Dingen bleiben, sie sind demnach nur in formaler, bildlicher oder abbildlicher Weise im Intellecte, *sind* nicht die realen Universalien in den Dingen, sondern bedeuten sie nur und dienen als Mittel den formalen, abbildlichen Erkenntnißoperationen. So wie die Universalia in re nicht die Universalia ante rem sind, da die realen Wesenheiten der wirklichen Dinge nicht identisch sind mit den göttlichen Ideen, die in Gott gedacht werden als Ideen und Urbilder, nicht als die geschöpflichen realen Wirklichkeiten oder Nachbilder, — so auch sind hinwiederum die Universalia post rem nicht mit den Universalia in re *sachlich* identisch, sondern stellen sie nur im Geiste vor oder bedeuten sie. Sie heißen daher bei Thomas Species intelligibiles[1] (im Unterschied von den Species sensibiles oder Phantasmata, den sinnlichen, concreten Vorstellungen). *Erkenntnißformen* oder Erkenntnißbilder, die der Intellect aus den Dingen, respective Vorstellungen durch Abstraction gewinnt und mit denen er logisch, rational (durch oder vielmehr als Ratio) operirt in Urtheilen und Schlüssen. Von diesen Species intelligibiles wird dem erkenntnißtheoretischen oder metaphysischen Idealismus gegenüber mit besonderm Nachdruck betont, daß sie nicht das seien, *was* erkannt wird (das Erkenntnißobject), sondern das, wodurch erkannt wird, die Vermittelungsformen der Erkenntnißthätigkeit, während das Erkannte, die Erkenntnißobjecte selbst die realen objectiven Gegenstände, oder vielmehr (bei der intellectuellen Erkenntniß), die übersinnlichen Wesenheiten oder Universalia in re sind. Species intelligibiles (geistige, übersinnliche Wesensbilder), müssen sie für den Intellect sein nach dem Aristotelisch-scholastischen Grundsatz, daß das Erkannte in dem Erkennenden nach Weise des Erkennenden sei (hier des Intellects), daß also der Erkenntnißgegen-

[1] S. th., I, q. 14 a 1; q. 76 a 2; q. 85 a 2. C. Gent., I, c. 46; II, c. 73, 75, 98.

stand oder das Erkannte den erkennenden Geist gewissermaßen nach sich bilde oder gestalte, umwandle. Es soll mit dieser Annahme besonders der objective Charakter der Erkenntniß begründet sein, da das Erkennen nicht bei den subjectiven Formen der Erkenntnißthätigkeit stehen bleiben könne (wie bei dem modernen Idealismus), sondern durchaus ein Object der Erkenntniß als eigentlichen Inhalt und als Ziel der Erkenntnißthätigkeit (und natürlich auch als Impuls) voraussetze. Indeß steht es um diese Objectivität der Erkenntniß durch die Species intelligibiles doch nicht so sicher, wie man meint; denn die Gegenstände selbst sind ja doch nicht, wie zugestanden wird, in den erkennenden Geist hineingebracht, sondern nur Formen oder Bilder ihres allgemeinen, intelligiblen Wesens. Das idealistische Moment des Erkenntnißprocesses wird also damit nicht beseitigt, da doch nur ein Mittelglied wirklich den Inhalt der Erkenntniß bildet. Und selbst das skeptische Moment ist damit nicht ganz ausgeschlossen, da an die Dinge selbst der Intellect direct nicht herankommt und immerhin der Zweifel möglich bleibt, ob die Dinge an sich, die Universalia in re, auch wirklich so seien, wie die Species intelligibiles als Vermittelungsglieder sie zeigen. Daß die Species intelligibiles die Wirkungen der Universale in re als deren Ursachen seien, ist ebenfalls nicht direct gewiß[1], sondern erst durch einen Schluß bestimmt und zwar durch einen Schluß auf Grund der Aristotelisch-scholastischen Grundlehre von der Potentialität und Actualität und der Lehre, daß bei dem Erkenntnißproceß der erkennende Intellect als das passive, empfangende oder umgestaltete Moment sich verhalte, das Erkannte aber das Active bildende (Ursache) sei — zwei Grundsätze, die selbst sehr problematisch, ja der selbstthätigen Kraft des Geistes gegenüber geradezu falsch sind.

Daß die Universalia als das Allgemeine und Wesenhafte den Hauptgegenstand der menschlichen Erkenntniß bilden, und daß die allgemeinen, abstracten Begriffe, oder wenn man will, die Species

---

[1] Es gibt Stellen bei Thomas, nach denen man glauben möchte, er fasse die Ideen oder Species intelligibiles als directe Eingebungen oder Mittheilungen Gottes auf, nicht als Errungenschaften des Intellectus des Menschen selber: Sicut omnes rationes rerum intelligibiles prius existunt in Deo et ab eo derivantur in alios intellectus ut actu intelligant, sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant. Demgemäß hätte der sogenannte Intellectus agens eigentlich nichts zu thun!

intelligibiles, die nothwendigen Mittel für das abstracte und höhere Denken und Erkennen seien, ist sicher ganz richtig. Platon und Aristoteles haben sich unsterbliches Verdienst erworben dadurch, daß sie in so bestimmter, entschiedener Weise das Allgemeine und das beharrende Wesen der Dinge, das in bestimmte Begriffe gefaßt werden kann, als dem eigentlichen Gegenstand der Wissenschaft gegenüber den veränderlichen Einzeldingen und der wandelbaren Meinung bezüglich derselben, geltend machten. Alles höhere Denken ist dadurch bedingt und alle Wissenschaft kann nur durch diese abstracte Geistesoperation beginnen und fortschreiten. Wenn die Scholastiker jener Zeit hierin den großen Philosophen des Alterthums folgten, so waren sie ganz in ihrem Rechte und verfuhren den Anforderungen der Wissenschaft gemäß. Allein diese Allgemeinbegriffe und Definitionen wurden für die Wissenschaft auch verhängnißvoll, wurden ihr schädlich und zu Hemmnissen, indem sie als starre, fix und fertige Formeln angesehen und nicht blos als Resultate der jeweiligen Wissenschaft betrachtet und behandelt, sondern zu Principien der wissenschaftlichen Thätigkeit erhoben wurden. So geschah es vielfach von der Scholastik, entschieden auch von Thomas von Aquino besonders bezüglich vieler Aristotelischer Feststellungen. Und man war dazu in jener Zeit um so mehr geneigt in der Philosophie, als man von der Theologie her gewohnt war, fest formulirte Sätze oder Feststellungen, Dogmen und Satzungen der Kirche als unumstößliche Voraussetzungen oder Prämissen zu betrachten, deren Erläuterung und Entwickelung als die eigentliche Aufgabe der positiven Wissenschaft betrachtet wurde. Man hielt dafür, diese Allgemeinbegriffe und Feststellungen seien die fix und fertigen Resultate der menschlichen Forschung überhaupt, oder all dessen, was die menschliche Vernunft aus eigenen Kräften zu erringen vermöge, — worauf die folgende Wissenschaft nur weiter zu bauen oder vielmehr (bei der Scholastik) was sie nur im Dienste der Theologie und des Kirchenglaubens zu verwerthen habe, ohne selbst und selbständig weiter forschen zu sollen. Man construirte die Anthropologie aus dem Begriffe des Menschen, Psychologie aus dem Begriffe der Seele u. s. w., Begriffe, die man von Aristoteles überkam. Das war allenfalls für Erhaltung des bisher errungenen Wissens und zur Aneignung desselben genügend, schloß aber alles lebendige, selbständige Weiterforschen aus. Die Philosophie aber darf niemals die überkommenen fertigen Begriffe, die nur vorübergehende Resultate der

Forschung sein können, als unabänderliche Formeln und als Principien der Erkenntniß behandeln, da dieselben vielmehr immer wieder neu geprüft werden müssen, ob sie auch richtig seien. Mit Recht hat man als Hauptaufgabe der Philosophie sowie aller Wissenschaft die fortwährende Berichtigung der überkommenen oder gangbaren Begriffe bezeichnet. Man ist von seiten der modernen Scholastiker noch in dem Wahne befangen, auch die Philosophie müsse, wie andere Wissenschaften, z. B. Mathematik, Physik u. s. w. allmählich immer mehr feste Resultate aufspeichern und auf diesen dann weiter bauen, um Fortschritte zu erzielen. Diese Ansicht ist im Wesentlichen falsch und zeigt nur, daß man auf dieser Seite noch zu keinem richtigen Begriff von der Philosophie gekommen ist. Die Philosophie ist das lebendige Streben der Menschheit nach Fortschritt, nach Vervollkommnung, nach Realisirung der Ideen zunächst im theoretischen, dann auch im praktischen Gebiete. Sie ist gleichsam der immer weiter strebende und bildende Organisationstrieb, die Bethätigung des lebendigen Princips im geistigen Gebiete des Daseins, parallel gehend der Fortentwickelung im physischen oder Naturgebiet. Sie kann nie auf dem schon Festgestellten, begrifflich Gefaßten blos weiter bauen, wie auf einem festen Fundamente, sondern muß stets neu prüfen, ob das Behauptete oder Festgestellte auch wahr und richtig sei und Stand halte gegenüber allen übrigen Errungenschaften der wissenschaftlichen Forschung. Denn oft geschieht es, daß, was in früherer Zeit nach dem Stande der errungenen Erkenntnisse als ganz richtig gelten konnte, in späterer Zeit bei weiterm Fortschritt der Wissenschaft und der Cultur überhaupt sich nicht mehr als haltbar erweist; und nicht blos vom Rechte läßt sich dann sagen, wenn doch an Dergleichen festgehalten wird: „Vernunft wird Unsinn, Wohlthat Plage." Es ist übrigens in keiner Wissenschaft zulässig, daß frühere Feststellungen ungeprüft und unbewiesen hingenommen werden, um darauf weiter zu bauen oder sie als unumstößliche Prämissen und Principien zu verwenden. Selbst in der Mathematik wird Alles immer wieder neu construirt und bewiesen, ehe man weiter baut; nur etwa in der Theologie und Kirche sind die Feststellungen oder Dogmen aller Prüfung und ernsten freien Untersuchung entrückt und werden zur Annahme hingestellt, die nicht aus Einsicht, sondern aus Unterwerfung stammt, und wenn nicht freiwillig geleistet wird, erzwungen zu werden pflegt, wo es möglich ist. Es ist demnach selbst-

verständlich, daß vor Allem in der Philosophie nicht blos auf dem früher Festgestellten weiter gebaut, etwa an der Thomistischen Philosophie architektonisch weiter gearbeitet, ausgeflickt, ergänzt und immer nur angesetzt werde, als gelte es den babylonischen Thurm zu bauen zum Himmel empor, — sondern, daß immer wieder auch das Fundament geprüft, gewissermaßen in Frage gestellt werde. Von den höchsten bis zu den niedersten Begriffen hat sich diese Forschung und Kritik immer wieder zu erstrecken und es sind beständig nicht blos die sich als falsch erweisenden Begriffe und Grundsätze auszuscheiden, sondern auch die wesentlich richtigen beständig zu läutern und weiter zu entwickeln. Dann allerdings, in der Darstellung des Systems haben diese Begriffe die Bedeutung von Principien primärer und secundärer Art, insofern aus ihnen im Denken durch Deduction und Explication weitere Merkmale oder Erkenntnisse abgeleitet werden, sodaß sie als principia cognoscendi die principia essendi und fiendi kennen lehren. Die Begriffe haben insofern im geistigen Leben der Menschheit eine ähnliche Bedeutung und Function, wie die Samen in der Natur, welche sich unter entsprechenden Bedingungen entwickeln und dann neue hervorbringen, um denselben Proceß fortzusetzen in verjüngter Form, aber doch nicht starre, unveränderliche Formeln sind, nicht blos sich in gleichförmiger Weise wiederholen, sondern sich allmählich, wenn auch langsam fortbilden und umgestalten. Die Geschichte der Begriffe kann diesen allmählichen Umgestaltungsproceß zur Genüge erweisen. — Die philosophische Geistesarbeit selbst kann daher nicht in der Aufführung eines von Anfang an vorgezeichneten architektonischen, einheitlichen Baues verlaufen, bei welchem man doch schon von Anfang an über das Ganze Klarheit haben müßte, um den Plan danach zu entwerfen, sondern die philosophische Entwickelung verläuft in den verschiedenen philosophischen Systemen, wie die Naturentwickelung in den verschiedenen Arten der organischen Gebilde (Gattungen und Arten). In philosophischen Systemen, die große geistige Organismen darstellen, voneinander verschieden sind, wie die Naturorganismen, aber zusammen als verschiedene geistige Gestaltungen und Entwickelungen der verschiedenen Momente des Daseins einander ergänzen und berichtigen und allmählich immer mehr zu geistiger Uebereinstimmung und harmonischer Einheit in der vollständigen, allseitigen Weltauffassung führen. Der landläufige Vorwurf gegen die Philosophie, daß sie nichts Bestimmtes

leiste, weil sie kein festes Gemeingut aufhäufe an fixen Wahrheiten, wie die andern Wissenschaften, und weil ein System immer dem andern widerspreche und es aufhebe, ist daher unverständig und entspringt aus dem Mangel an Einsicht in die Sache. Wie das Leben der Natur nicht in fixe unveränderliche Formen sich bringen läßt, außer in den todten Gebilden der Naturaliencabinete und in abstracten Begriffsklassifikationen, so auch läßt sich das philosophische Forschen nicht in todte Formeln niederlegen und nicht von Anfang an schon als einheitliches todtes Ganzes anlegen und nach und nach ausbauen, sondern diese Einheit und Harmonie kann erst im lebendigen Entwickelungsgang allmählich errungen werden der endlichen, entwickelungsbedürftigen Natur gemäß und durch Gegensätze hindurch, die sich endlich zur Einheit zusammenschließen werden. Und zwar, nicht mechanisch zusammengefügt, sondern in organischer lebendiger Verbindung aller verschiedener Momente, welche in dem großen Entwickelungsproceß zuerst einzeln ausgestaltet wurden. Fixe, starre Gebilde sind nur in jenen positiven Wissenschaften gegeben, deren Gegenstand künstlich formulirt und positiv festgestellt ist, wie dies, wie schon bemerkt, bei der positiven Theologie der Fall ist, die an die gegebenen unveränderlichen Dogmen gebunden ist und daher auch ihr System architektonisch-mechanisch aufbauen kann; dafür aber auch nur allenfalls zur Erhaltung des bisher errungenen geistigen Besitzes der Menschheit zu wirken vermag, nicht aber für den Fortschritt derselben etwas leisten kann, diesen vielmehr ihrer Natur gemäß zu hindern bestrebt sein muß. Daher sie ebenso gut Vorurtheile und Irrthümer wie Wahrheiten festhält und vertheidigt.

Es bedurfte großer geistiger Anstrengung, um die Wissenschaft und das geistige Leben der Culturvölker aus dem Banne der scholastischen Formeln, der Universalia, zu befreien und eine selbständige Forschung und Weiterbildung der Wissenschaft zu gewinnen. Hat doch selbst in der Naturwissenschaft bis in die neueste Zeit die logische Klassifikation die Herrschaft behauptet. Dieselbe ist allerdings sehr wichtig und nothwendig mit ihren Gattungs- und Artbegriffen in Ueber-, Unter- und Nebenordnung derselben, um Ordnung, Zusammenhang und Uebersichtlichkeit der Naturgebilde zu gewinnen; aber sie dient nicht dazu, den eigentlichen Naturproceß zu erfassen und darzustellen. Sie vermag nicht die genealogische Ordnung, den genetischen Zusammenhang und die allmähliche Entwickelung der Wesen zu erkennen, da sie dieselben

nur in das logische Begriffsreich nach bestimmten äußern Merkmalen aufnimmt und sie demselben einordnet. Auch für das fortschreitende Verständniß des geistigen Daseins und Lebens genügt das logische Schattenreich der Universalia ebenso wenig, wenn dabei fertige Begriffe, von denen man ausgeht, die Auffassung bestimmen und endgültig entscheiden, nicht aber die Objecte selbst in ihren Äußerungen und wesentlichen Merkmalen selbständig und genau untersucht werden. Wenn man also die überlieferten Begriffe in Frage zu stellen sich fürchtet, dieselben vielmehr beständig festhalten und nach ihren Merkmalen nur logisch entwickeln will, meinend, darin bestehe das wahre Wesen der Wissenschaft. Dieses scholastische Verfahren mit seinen Allgemeinbegriffen und Quiddität vermag gerade das Beste und Wichtigste des Daseins, das Ideale, im Unterschiede von dem blos Allgemeinen und Logischen nicht zu erfassen, sondern bleibt im logisch Quantitativen befangen, wie auch die Aristotelischen Formprincipien (εἴδη) dem Idealen keine Rechnung zu tragen vermögen, wie sich dies selbst bei der Auffassung des Ethischen, als einem Mittleren zwischen zwei Extremen deutlich zeigt. Bei dem scholastischen Verfahren muß bei dem Mangel an idealer Auffassung des sittlichen Wesens, der Gehorsam, die Unterwerfung unter das Gebot und die Auctorität die Stelle jener Aristotelischen rechten Mitte vertreten.

2) Das Vermögen und der Act der intellectuellen Erkenntniß.

(Intellectus überhaupt, Intellectus possibilis und Intellectus agens.)

Das Vermögen oder die Kraft der intellectuellen Erkenntniß wird als Intellectus bezeichnet, der im Acte des intellectuellen Erkennens in Intellectus possibilis und Intellectus agens sich spaltet und im Urtheilen und Schließen als Ratio sich bethätigt. Wir haben dies näher zu betrachten und wollen der Darstellung die kritische Beleuchtung folgen lassen.[1]

a) Intellectus (Verstand) ist dem Thomas, indem er die Lehre des Aristoteles vom νοῦς nachbildete, das Vermögen durch

---

[1] S. th., I, q. 75—79; q. 84; q. 87. C. Gent., II, 60 sqq. In l. 3 de an. Quaest. disp. De verit., q. 10. De mente, a 6. De potent. an. De magistro, a 1.

Abstraction vom Einzelnen allgemeine Begriffe, Universalia oder vielmehr Species intelligibiles zu bilden, d. h. die Universalia in re aus den Einzeldingen mit ihren sinnlichen Eigenschaften, denen sie in der objectiven Realität immanent sind, gleichsam loszulösen und als Universalia post rem in den Erkenntnißformen oder Species intelligibiles ins Bewußtsein zu bringen. Er ist also die Fähigkeit, das Allgemeine aus dem Einzelnen, das Wesenhafte, wahrhaft Seiende aus dem Einzelnen, Zufälligen, Veränderlichen, das Geistige, Intelligible oder Ideale (im scholastischen Sinne) aus dem Sinnlichen, Aeußerlichen zu erkennen. Die Abstraction oder der intellectuelle Act, durch welchen dies geschieht, wird als eine Entsinnlichung und damit als Abstreifung des Individuellen aufgefaßt, da das Sinnliche, Materielle als unerkennbar, weil der göttlichen Idee und der Intelligibilität ermangelnd gilt, und weil andererseits eben nur das Nichtindividuelle oder Allgemeine als wesenhaft und als wahrer Gegenstand des Erkennens und Wissens betrachtet wird. Trotz dieser Ansicht vom Sinnlichen und Einzelnen wird daran festgehalten, daß der Intellect die Wesenheit der Dinge oder die göttliche Idee derselben nicht direct zu erfassen, sondern nur durch Vermittelung der sinnlichen Einzeldinge, respective deren Vorstellungen in der Seele oder die Phantasmata (Species sensibiles) dieselbe zu erkennen vermöge, da diese den Intellect erst zu seiner Thätigkeit anregen und ihm dieselbe ermöglichen. Ja dieses Einzelne, Sinnliche wird sogar als das Actuelle oder Active betrachtet, durch welches der Intellect als die bloße Potenz des Erkennens erst zur Actualität gebracht wird, indem er von den in den Phantasmata enthaltenen Wesenheiten gleichsam geformt, gewissermaßen in sie umgewandelt wird — durch einen Vorgang, der im Folgenden näher zu betrachten sein wird. Angeborene Ideen werden bei dieser Theorie dem Geiste, respective dem Intellecte nicht zugeschrieben, derselbe wird vielmehr als ursprünglich bloße Potentialität für die Erkenntniß betrachtet, wol gar als tabula rasa, in qua nihil est scriptum bezeichnet. Doch wird ihm freilich auch wiederum ein Licht (lumen) zugeschrieben, durch das er im Stande ist, das wahrhafte Wesen der Dinge oder die göttliche Idee davon im Sinnlichen, in der materiellen Umhüllung zu entdecken, zu erkennen und eine Wissenschaft auszubilden. Ebendeshalb schreibt Thomas dem menschlichen Intellecte eine Theilnahme am göttlichen Lichte, am Lichte der göttlichen Erkenntnißkraft zu, wodurch derselbe die ewigen Wesen-

heiten und Gründe (rationes aeternae)[1] erkennt. Demgemäß wird der Intellect doch nicht blos als leere Tafel zu betrachten sein, oder als leeres Gefäß, das erst von Außen, durch Sinneswahrnehmung und Erfahrung, mit Erkenntnissen gefüllt werden muß. Die Vergleichung mit dem Lichte, das leuchtet, gestattet sogar kaum, denselben mit einer Potenz zu vergleichen, welche die unendliche Fähigkeit besitzt alles Mögliche in sich erkennend aufzunehmen oder vielmehr sich in Alles gewissermaßen formen oder verwandeln zu lassen. Also in Vieles, ja Entgegengesetztes, — obwol das Körperliche dabei abgestreift wird und nur das Begriffliche, Wesenhafte, Geistige zur intellectuellen Aufnahme oder Erkenntniß gelangt (wie dabei auch der Intellect ohne jedes körperliche Organ sich bethätigen soll)! — Die hier allerdings obwaltende Schwierigkeit oder Disharmonie in der Bethätigung, wie in der Natur des Intellects, soll übrigens einigermaßen eine Lösung finden durch die Spaltung oder Unterscheidung des wesentlich Einen Intellects in zwei verschiedene Factoren mit verschiedenen Functionen: in Intellectus possibilis und Intellectus agens, von denen alsbald die Rede sein soll. — Der Intellectus bethätigt sich als Ratio bei den logischen Operationen auf Grund der durch den Intellect gewonnenen Begriffe und Grundsätze, aus denen und nach denen durch die rationale Thätigkeit in Urtheilen und Schlüssen weitere Erkenntnisse abgeleitet und gewonnen werden. Das ist die discursive Erkenntnißthätigkeit.[2] Dieses discurrere besteht im Uebergehen von Einem zum Andern, indem vom Bekannten und Gewissen ausgegangen wird. Daraus entsteht die demonstrative, d. i. die durch ratiocinative Denkthätigkeit aus vollkommen sichern und unabweislichen Gründen hergeleitete Aufzeigung der unleugbaren Gewißheit des Wahren. Die auf demonstrativem Wege vermittelte Wahrheit ist Wissenschaft. Das Vehikel der Demonstration ist der Syllogismus. Dieser, der Schluß also ist die discursive, ratiocinative oder demonstrative Erkenntnißart. Der Intellect, der gleichsam das ruhende, zeitlose (ewige) Wesen der

---

[1] Ipsum lumen intellectuale quod est in nobis nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationis aeternae. S. th., I, q. 84 a 5.

[2] Intellectus apprehendit quidquid apprehendit sine discursu. Ratio vero licet non sit alia potentia quam intellectus tamen dicitur ratio, quia quidquid apprehendit, apprehendit cum discursu. Op. 48 tract. de S. August., c. 4.

Dinge gewissermaßen auch zeitlos erkennt, nimmt als Ratio die Zeit in seine Thätigkeit auf und daher auch gewissermaßen den Raum; also die intellective Thätigkeit, die als solche kein Nacheinander und Auseinander kennt, faßt als discursive eben diese Momente in sich. — Geleitet wird der Intellect in seiner Richtung auf das Wesen und das Gute (d. h. der speculative, theoretische und der praktische Intellect) durch bestimmte, unbestreitbare erste Principien, welche ihm vor jedem andern actuellen Erkennen und Wissen habitualiter eigen sind. (Prima principia speculabilium nobis naturaliter indita.) Das erste Grundgesetz des speculativen Denkens (Intellectus speculativus) ist, daß unmöglich etwas zugleich sei und nicht sei; der erste Grundsatz des Intellectus practicus oder der Ordinatio ad opus ist: dem Guten ist zu folgen, das Böse aber zu fliehen. (S. th., I, q. 79 a 12.) Der Erkenntnißproceß selbst wird von Thomas mit dem Erzeugungsproceß verglichen, das Erkennen als ein Erzeugen aufgefaßt; und zwar in der Weise, daß als das Thätige, Active dabei der erkannte Gegenstand, das Erkenntniß-Object betrachtet wird, als das Passive, Empfangende dagegen der Intellect, der durch das Erkenntnißobject eine Formung, Gestaltung empfängt — in ähnlicher Weise, wie auch bei der Sinneswahrnehmung die Sinne als das Passive, Empfangende (Potentielle) betrachtet werden, die Gegenstände aber, die auf die Sinne einwirken, als das Active, Formende, oder durch den Actus die Sinne als Potenzen zur Actualität Bringende. — Bei dieser Thätigkeit des Intellects wird übrigens derselbe als durchaus frei, als unabhängig von allen leiblichen Organen betrachtet von Thomas, der auch hierin der Aristotelischen Lehre von νοῦς Folge leistet, obwol er, abweichend von Aristoteles, den menschlichen Geist, dessen wesentliches Moment doch dieser νοῦς oder Intellect ist, zugleich als Lebensprincip des menschlichen Leibes behauptet. Diese vollständige Unabhängigkeit des Intellects von der leiblichen Organisation soll erwiesen sein durch die Abstractionsfähigkeit, durch die Fähigkeit, das Allgemeine, Intelligible, Geistige zu erfassen, und zwar gerade dadurch zu erfassen, daß dasselbe vom Sinnlichen und Individuellen befreit, also entsinnlicht wird vom Intellecte, der daher auch selbst vom Sinnlichen ganz frei und unabhängig gedacht werden muß, um dieser Leistung wirklich fähig zu sein.

Dies gilt vom Intellect, als dem höhern Erkenntnißvermögen im Allgemeinen; für Erklärung des Erkenntnißactes aber wird

dieſer Intellect von Thomas (wie ſchon von Albertus Magnus nach Ariſtoteles) in zwei zwar dem Weſen nach gleiche und als Einheit gedachte, aber der Natur und Function nach ganz verſchiedene Intellecte geſpalten: in den Intellectus possibilis oder den paſſiven, möglichen oder potentiellen Verſtand, und in den Intellectus agens oder thätigen, activen oder actuellen Verſtand. Beide gehen zuſammen auf Erkenntniß aus, beide wirken zuſammen, damit dieſelbe zu Stande kommt; der Eine aufnehmend, empfangend, der andere gebend oder vielmehr zeigend, offenbarend bezüglich des intelligiblen oder allgemeinen Weſens der Dinge oder der Universalia, die, wie wir ſchon ſahen, durch den Erkenntnißact in der Form der Species intelligibiles dem Geiſte zur Kunde kommen. Der Intellectus possibilis iſt die an ſich leere Fähigkeit, die Species intelligibiles aufzunehmen oder aufzufaſſen, wenn der Intellectus agens ſie an den Gegenſtänden, reſpective deren Vorſtellungen (Phantasmata) zeigt. Von ihm wird daher behauptet (wieder nach Ariſtoteles), daß er Alles werden, zu Allem geformt werden könne. Er iſt demnach das eigentlich erkennende Subject, während der Intellectus agens nicht erkennt, ſondern nur erkennbar macht, — das Weſen der Dinge zeigend (beleuchtend) — wodurch er eben als Abſtractionskraft das Sinnliche, Individuelle von den Individuen und Dingen entfernt und das reine, allgemeine Weſen erkennbar, intelligibel macht. Dadurch werden die Vorſtellungen (Phantasmata) im Bewußtſein in Begriffe verwandelt und die erſte Aufnahme des Objects ins Bewußtſein (intentio prima) geſtaltet ſich zur intellectuellen Errungenſchaft im Intellectus possibilis. Der Intellectus possibilis gleicht inſofern dem Sinne (sensus), als dieſer auch in potentia oder als possibilis bezeichnet werden kann, da er ſelbſt bald als bloße Fähigkeit beſteht, bald actuell thätig iſt. Actuell, wirklich thätig, aus der Potenz in Actualität überſetzt kann der Intellectus possibilis nur werden durch den Intellectus agens, durch deſſen Licht ihm das eigenthümliche, ihm erfaßbare Object, Species intelligibilis gezeigt wird, wie der Sinn, z. B. das Auge, nur thätig ſein kann, wenn das Sonnenlicht die Gegenſtände, Farben u. ſ. w. zeigt. Wie das Auge keinen beſtimmten Inhalt in ſich hat, aber die Fähigkeit beſitzt verſchiedenen Inhalt aufzunehmen, ſo iſt nach Thomas die intellective Kraft urſprünglich ohne Inhalt, aber befähigt, verſchiedenes Intelligibles als Inhalt in ſich aufzunehmen und feſtzuhalten. — Der Intellectus agens

ist das actuelle, thätige Moment oder der stets thätige Theil des wesentlich Einen Intellectus, der den Intellectus possibilis aus der bloßen Potentialität in Actualität bringt dadurch, daß er, wie schon bemerkt, das in den Phantasmata vorhandene Intelligible, die geistige, übersinnliche (ideale) Wesenheit (die göttliche Idee und das Universale in den Dingen) durch sein Licht (lumen intellectuale) beleuchtet und dadurch offenbar und erkennbar macht. Wie vom Intellectus possibilis behauptet wird, daß er Alles werde, so wird vom Intellectus agens angenommen (wieder nach Aristoteles), daß er Alles wirke oder mache; und als Licht wird er bezeichnet, weil er das Wesen der Dinge, das Allgemeine der Einzelwesen zeigt, sodaß, wie die Sonne die Accidenzien der sinnlichen Dinge sichtbar macht, so das geistige Licht des Intellects die begriffliche, übersinnliche, geistige Wesenheit zur Wahrnehmung bringt für den Intellectus possibilis. In der Entsinnlichung der Dinge, in der Abstreifung der Accidenzen des Individuellen oder Concreten soll auch die Abstraction bestehen, die diesem Intellect zugeschrieben wird, die demnach nicht in der Erforschung der einzelnen allgemeinen Eigenschaften oder Merkmale gleichartiger Dinge und in Zusammenfassung derselben zur Einheit eines allgemeinen Gedankens (etwa des Begriffes mit seinen Merkmalen) besteht, sondern in einer geistigen Spannung und Erfassung des Wesens der Dinge durch den Intellectus possibilis im Lichte des Intellectus agens. Auch wird die Abstraction bezeichnet als die Eduction des Allgemeinbegriffes aus den Accidenzen seiner concreten Darstellung oder Verwirklichung, wodurch der Intellectus agens eine Verähnlichung des Intellectus possibilis mit dem zu erkennenden Object bewirkt, das durch die Entsinnlichung mittels der Abstractionskraft als reine Idee erscheint. Demnach läßt der Intellectus agens das Wesen der Dinge erkennen, das den Sinnen verschlossen bleibt; daher das active Moment des Intellects dem passiven (Intellectus possibilis) vorausgehen muß, nicht umgekehrt, während hinwiederum die Bethätigung des Intellectus agens durch die sinnlichen Wahrnehmungen und deren Reproduction, die Vorstellungen (Phantasmata) bedingt ist. Licht wird dem Intellectus agens zugeschrieben, natürlich nicht in eigentlicher, sinnlicher, sondern in metaphorischer Bedeutung [1], in geistigem Sinne. Licht ist all das zu nennen, was etwas sichtbar,

[1] S. th., I, q. 67 a 1.

anschaubar, erkennbar macht (quod facit manifestum) und also auch was Einsicht und Verständniß gewährt. Licht der Vernunft ist also das intellectuelle Erkenntnißvermögen nach seiner ganzen Ausdehnung; dann auch das Mittel, wodurch das Object demselben erkennbar gemacht wird.[1] Aber auch wol jede Wahrheit kann Licht genannt werden, welche andere Wahrheit verständlich macht oder aus welcher andere Wahrheiten (als ihrem Grunde oder Princip) folgen, d. h. abgeleitet oder eingesehen werden können. Das erste Licht übrigens ist das, wodurch die erste Idee erworben wird, durch welche eben der Intellectus als Ratio befähigt ist denkend weiter zu operiren.

b) Diese ganze Lehre vom Intellectus ist, wie schon bemerkt, eine Nachbildung der Aristotelischen Lehre vom νοῦς überhaupt und vom νοῦς παθητικός und νοῦς ποιητικός[2] insbesondere, — die Albertus Magnus schon angenommen und Thomas weiter durchgeführt hat. Die Lehre des Aristoteles vom νοῦς (Intellectus) zeichnet sich, wie bekannt, nicht eben aus durch besondere Klarheit und Wohlbegründung, sondern ist sehr unvollkommen ausgeführt, unbestimmt und dunkel[3]; daher auch der Gegenstand unaufhörlicher Streitigkeiten der Philosophen, mögen sie Anhänger oder Gegner sein, durch Jahrhunderte hindurch. Der νοῦς des Aristoteles steht als geistiges Wesen zunächst in schroffem Gegensatz zur Materie, als dem vollständig Irrationalen, und er ist (wie die Form) das wahrhaft Seiende zu dieser Materie als dem eigentlich an sich Nichtseienden, wenn auch der Möglichkeit nach Seienden. Dann aber steht dieser νοῦς auch wieder als höhere Denkkraft im Gegensatz zu dem Vernunftlosen, d. h. zu dem des abstracten Denkens des Allgemeinen oder Uebersinnlichen nicht Fähigen, also als λογιστικόν gegenüber dem ἄλογον oder der niedern Seele mit ihrem blos sinnlich-psychischen Vermögen. Zum schroffen Dualismus von Geist und Materie kommt also noch ein Drittes, von beiden wieder wesentlich Verschiedenes hinzu, und dazu ist eigentlich noch ein Viertes gefügt, das Formprincip (εἶδος) als das, was in Verbindung mit der Materie die individuellen Wesenheiten

---

[1] Lumen intellectus potest dici ipse vigor intellectus ad intelligendum vel etiam id quo aliquid fit nobis notum.

[2] Vgl. hierüber meine Schrift: Ueber die Principien der Aristotelischen Philosophie und die Bedeutung der Phantasie in derselben (München 1881), S. 58 fg.

[3] De an., L. 3.

(Substanzen, οὐσίαι) gestaltet und diesem als das Allgemeine, als der bildende Wesensbegriff (Universale in re) innewohnend das νοητόν (Intelligible) des Daseins (also die Vernunft in der Natur) bildet. All das ist zugleich angenommen und nebeneinander gestellt, ohne daß eine Vermittelung und Ausgleichung erzielt oder auch nur angestrebt ist bei Aristoteles. Und doch wird ohne diese Vermittelung bei schroffer Nebeneinanderstellung immer Eins durch das Andere beeinträchtigt und gewissermaßen unzulässig gemacht in der Weise, wie es behauptet ist. So schon der schroffe Gegensatz von νοῦς als dem einzigen höhern Denkwesen und dem Formprincip (εἶδος), das doch die objective, reale Vernunft des Daseins, das Denkbare begründen soll. Man sollte doch meinen, beides müsse gleicher Natur und Wesenheit sein: νοῦς und εἶδος. In der That fällt in der Gottheit beides in Eins zusammen bei Aristoteles, da sie als höchster νοῦς und höchstes stoffloses εἶδος aufgefaßt wird, und selbst der νοῦς wird ja als εἶδος εἰδῶν bezeichnet. Demgemäß muß in der objectiven realen Natur etwas dem νοῦς Homogenes sein (das Intelligible für den Intellect), das bewußtlos *ist*, was der νοῦς mit Bewußtsein *denkt*. Da nun aber die Seelen der Thiere (Naturseelen) doch wol auch als εἴδη, als Formprincipien und sogar höhern Grades betrachtet werden müssen, so ist es unberechtigt, wenn Aristoteles einen schroffen Unterschied (ohne Vermittelung) zwischen der Naturseele ψυχή als ἄλογον und dem höhern Geiste, dem νοῦς als λογικόν behauptet. Es ist vielmehr durchaus die Annahme eines homogenen Princips, das sich stufenweise entwickelt vom εἶδος bis zum νοῦς anzunehmen. Auch der schroffe Gegensatz von Geist und Materie ist dann nicht mehr begründet, da doch Aristoteles der Materie stets Formprincipien innewohnend annimmt und außerdem der Materie, dem Stoffe, ein — doch gewiß vernünftiges — Verlangen nach dem vollkommensten Wesen, der höchsten Vernunft oder der Gottheit zuschreibt. Doch lassen wir dies für jetzt und wenden uns zur Thomistischen Lehre vom Intellect und seiner Erkenntnißweise.

Im Wesentlichen folgt also Thomas wie Albertus Magnus dieser Aristotelischen Lehre; doch werden in metaphysischer und psychologischer Beziehung einige Modificationen vorgenommen und selbst auch in erkenntnißtheoretischer Hinsicht; jedoch ohne daß dadurch eine Klärung der verworrenen Aristotelischen Lehre, oder eine Verbesserung derselben erzielt wäre. In letzterer Beziehung

wird der Intellect (νοῦς) in seiner Doppelheit von Aristotelischer Unbestimmtheit befreit und trotz der beibehaltenen Zweiheit als wesentliche Einheit behauptet, während es bei Aristoteles ziemlich unbestimmt bleibt, ob der thätige Verstand (νοῦς ποιητικός) wirklich mit dem leidenden Verstand (νοῦς παθητικός) eine Individualität oder Persönlichkeit bildet und nicht vielmehr trotz der gleichen Bezeichnung wesentlich vom individuellen (leidenden) Verstand verschieden sei, — wofür die jedem der beiden zugeschriebenen, so verschiedenen ja entgegengesetzten Eigenschaften zu sprechen scheinen — insbesondere die Vergänglichkeit des einen und die Unvergänglichkeit des andern. Die Bethätigung des Intellects bei dem intellectuellen Erkenntnißact besteht, wie wir sahen, kurz darin, daß der Intellectus agens die in der Seele vorhandenen oder sich ihr einbildenden Phantasmata beleuchtet mit seinem Lichte. Beleuchtet und dadurch die in denselben resp. in den ihnen entsprechenden individuellen, sinnlichen Erkenntnißobjecten immanenten Wesenheiten sichtbar, erkennbar macht (befreit, entsinnlicht von den individuellen Eigenschaften) für den Intellectus possibilis, der sie dann in sich aufnehmen und sich als Erkenntnißform Species intelligibilis aneignen kann. Dieser erhält dadurch zugleich eine Erkenntniß des wahren Wesens der geschöpflichen objectiven Dinge, der Universalia in re, als des wahrhaft Seienden, sowol im Unterschied von den wechselnden Erscheinungen als auch von den göttlichen Ideen oder Urbildern im göttlichen Intellect selbst, von denen die irdischen Dinge nur Abbilder sind.

Diese Theorie nun wird von den Anhängern des Thomas, insbesondere auch von den Neuscholastikern gar sehr gerühmt als klar und objectiv gegenüber den dunkeln, nebelhaften und subjectivistischen Theorien der modernen, insbesondere der deutschen idealistischen Philosophie. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß derselben eine gewisse Anschaulichkeit und Klarheit eigen ist, wenn man nur so äußerlich die Bestandtheile der intellectuellen Erkenntnißkraft und die jedem derselben zugetheilte Function in Betracht zieht. Forscht man aber dem Einzelnen und dem Ganzen näher nach, dann schwindet dieser Schein und Nimbus der Klarheit und Verständlichkeit und man nimmt wahr, daß Alles an der Theorie im Einzelnen wie im Ganzen dunkel und unbestimmt ist und ohne gehörige Begründung bleibt. Unklar bleibt dieser Aristotelisch-scholastische Intellect nach seinem ganzen Wesen wie nach seiner Thätigkeitsweise bei dieser Theorie. Derselbe wird als Abstractions-

Kraft bezeichnet, als Fähigkeit der Entsinnlichung der Einzeldinge, um ihr reines übersinnliches, intelligibles Wesen (Idee) zu erkennen, und doch auch wieder als leeres Vermögen, eine leere Tafel, auf welche ursprünglich nichts geschrieben ist, die aber befähigt ist, das Verschiedenste aufzunehmen. Wie dies mit dem Vermögen der Entsinnlichung, das der gleiche, wesentlich Eine Intellect haben soll, übereinstimmt, bleibt unklar; denn wenn behauptet wird, dieser Intellect sei ein Licht oder habe ein Licht in sich, durch dessen Leuchten das Wesen der Dinge wahrgenommen wird, so ist dies eine äußerliche Auffassung, die nichts erklärt, da nicht erhellt, worin dieses Licht eigentlich besteht. Außerdem wird derselbe Intellect nicht blos mit dem Lichte verglichen, in dessen Leuchten das Wesen offenbar wird wie im Sonnenlicht die Farben, sondern auch wieder mit dem Auge, das in diesem Lichte sieht, sodaß ein und dasselbe Wesen zugleich leuchtendes Licht und in diesem Lichte sehendes Auge ist. (Das körperliche Auge gibt zwar bei Druck eine Lichterscheinung, aber in diesem eigenen Lichte vermag es nichts zu sehen.) Es wird ferner von diesem Intellect behauptet, daß er ohne alle leibliche Organe thätig sei, sich durchaus unabhängig, frei vom leiblichen Organismus verhalte und eben dadurch der Entsinnlichung und Vergeistigung durch Abstraction fähig sei, oder vielmehr eben durch diese Fähigkeit seine Unabhängigkeit von der Leiblichkeit zeige. Zugleich aber wird dieser nämliche Intellect, der doch das eigentliche Wesen des Geistes ist, wenigstens von Thomas (und Albertus Magnus) abweichend hierin von Aristoteles als Lebensprincip des Leibes und als Quelle der niedern Seelenvermögen aufgefaßt, wonach er, wenn nicht mit seinem Wesen, doch mit seiner Wirksamkeit auf das innigste mit dem Leibe und seinen Functionen verbunden sein muß, — und also dieser entsinnlichende Intellect zugleich versinnlicht. Da ist doch kein Grund und keine Berechtigung mehr vorhanden, dasselbe geistige Wesen auch ganz frei vom Leibe zu denken, um seine abstrahirende oder intellectuelle Thätigkeit ausüben zu können! Um so weniger, da diese intellectuelle Thätigkeit doch wieder gar nicht stattfinden kann, wenn nicht die leiblichen Sinne und die untern Seelenfunctionen die Vorstellungen (Phantasmata) als Material dazu liefern! Sodaß der Intellect trotz all seiner hohen Kraft doch nicht direct mit den Dingen und deren wahrer Wesenheit in Beziehung treten kann, sondern in seiner Erkenntnißthätigkeit bedingt ist durch die Sinne und also durch sich selbst, durch seine

sinnliche Thätigkeit, insofern er die leibliche Organisation mit ihren Organen und Kräften wirkt. Dadurch ist er sogar von der Materie abhängig und an sie gebunden, die doch als ein an sich ganz irrationales, in göttlichen Ideen gar nicht begründetes Seiendes, oder vielmehr wie ein Nichtseiendes aufgefaßt wird. — Die Erkenntnißthätigkeit, der Erkenntnißact wird auch als ein Erzeugen betrachtet, mit der Erzeugung verglichen. Indeß erweist sich diese Vergleichung keineswegs als ganz passend, denn die Abstractions- und Erkenntnißthätigkeit des Intellects wirkt vielmehr nach Thomistischer Theorie das Gegentheil von der Erzeugung. Diese besteht in der Versinnlichung und Individualisirung der Formen oder allgemeinen Wesenheiten, die Abstraction des Intellects aber soll in der Entsinnlichung und Entindividualisirung des Einzelnen, Individuellen bestehen, um dadurch das allgemeine Wesen gleichsam zu befreien und rein für sich als Species intelligibilis in den Intellect aufzunehmen. Mit der Erzeugung kann der intellectuelle Erkenntnißact höchstens insofern verglichen werden, als dieselbe scholastisch als ein Hervorziehen des das Allgemeine einschließenden Individuellen aus der Materie (educere e potentia materiae) betrachtet wird und das intellectuelle Erkennen ein Hervorziehen des Allgemeinen aus dem Besondern sein soll. Indeß ist diese Auffassung der Erzeugung selbst nicht blos unbestimmt, sondern geradezu falsch und unzulässig, wenn man nicht dem Materialismus huldigen will. Nicht ein Herausziehen oder Herausführen des neuen Individuums aus der Potenz der Materie kann die Erzeugung sein, als wären die Individuen oder die Formen oder die allgemeinen Wesenheiten schon in der Materie verborgen oder gefangen wenigstens als Potenzen, — sondern vielmehr ein Hineinführen des Allgemeinen oder der Wesensform in die Materie muß sie sein nach Aristotelisch-scholastischer Auffassung von Stoff und Form. Dabei bleibt aber die Frage ganz unbeantwortet, wodurch diese Hineinführung geschieht und woher die Formen, die mit Materie angethan und dadurch individualisirt werden sollen, selbst gewonnen werden. Der Vergleich kann also nicht als passend betrachtet werden und macht die dunkle Sache des scholastischen Erkenntnißprocesses nur noch dunkler.

Fassen wir den Erkenntnißact ins Auge, wie er nach Thomistischer Theorie stattfinden soll, so zeigt sich uns ohne Schwierigkeit, daß derselbe nicht blos der Thatsächlichkeit durchaus nicht entspricht, sondern daß diese Auffassung sogar durchaus der wahren

Wissenschaft und dem Fortschritt in der Forschung hinderlich sein muß. Der thätige Verstand (Intellectus agens) beleuchtet die in der Seele vorhandenen Vorstellungen von Einzeldingen (Phantasmata) mit seinem Lichte, functionirt also gleichsam als Lucifer, und in diesem Lichte nimmt nun der mögliche oder leidende Verstand (Intellectus possibilis) das reine, intelligible Wesen der Dinge wahr und hält es in Erkenntniß fest als allgemeinen Begriff (Universalia post rem, d. h. in Intellectu) durch die Species intelligibiles oder die intellectuellen Erkenntnißformen. Da wäre freilich die Erkenntniß des Wesens der Dinge eine leichte Sache und die Wissenschaft von der Wahrheit (wahren Wirklichkeit) ohne besondere Schwierigkeit zu gewinnen! Der Intellectus agens brauchte nur hinzuleuchten auf die Dinge resp. deren concrete, sinnliche Bilder in der Seele (Vorstellungen), um dem Intellectus possibilis das Wesen zu zeigen, und dieser brauchte dasselbe nur aufzunehmen. In Wirklichkeit aber verhält sich die Sache ganz anders, wie der schwere Entwickelungsgang der menschlichen Wissenschaft genugsam zeigt. Weiß doch insbesondere die moderne Wissenschaft davon zu erzählen, wie wenig der Intellect mit seinem bloßen Leuchten vermag zur wirklichen Erkenntniß der Dinge, wie sehr vielmehr mühsame Forschung, Beobachtung, Experiment u. s. w. nothwendig sind, um Fortschritte in der Erkenntniß zu erzielen, und wie ein wesentliches Merkmal der Dinge nach dem andern unter beständiger Correctur früherer Feststellungen errungen werden muß, anstatt des bloßen Hinleuchtens des Intellects! Durch dieses Licht oder die Abstractionskraft wird nicht das Wesen auf einmal und plötzlich erschaut, wie diese Scholastiker meinen, sondern es kann eben nur durch Beobachtung, Vergleichung der Eigenschaften und der Causalverhältnisse bestimmt werden, indem die gefundenen allgemeinen Merkmale zur Einheit eines Gedankens, des Begriffes verbunden werden. Dieser selbst kann nur das jeweilige Resultat der Forschung zum Ausdruck bringen, kann also nicht absolute und principienhafte Geltung beanspruchen (wie schon oben erörtert wurde), sondern nur relative unter Vorbehalt allenfallsiger Verbesserung. Die falsche Ansicht, daß die allgemeinen Begriffe als Wesenheiten der Dinge und als Abbilder der göttlichen Ideen im Lichte der Vernunft geschaut werden, ist wol hauptsächlich dadurch bewirkt, daß diese Scholastiker keinen Unterschied zu machen wußten zwischen allgemeinem Begriff und Idee, — wenn ersterer die Einheit der wesentlichen, constitutiven Merkmale der Dinge

bedeutet, letztere aber diese Wesenheit in ihrer Vollkommenheit oder (concreten) Vollendung ausdrückt, deren Verwirklichung das Ideal ist. Also das wirklich Ideale, nicht etwa das blos Allgemeine, abstract Geistige und insofern Uebersinnliche, das als Begriff auch die blos gemeine Wirklichkeit, ja Schlechtigkeit sein kann. Dieses Ideal wird zunächst allerdings unmittelbar wahrgenommen, wie das sinnlich Wirkliche mit den Sinnen erfahren wird, aber diese unmittelbare Wahrnehmung geschieht zuerst und wesentlich durch das Gefühl oder den idealen Sinn in mehr oder minder bestimmter und vollkommener Weise; ein innerer idealer Sinn, der fortgebildet zur Bestimmtheit und Klarheit als Vernunft aufgefaßt werden kann als Vermögen der Ideen oder der idealen Wahrheit, während der Verstand, als Vermögen des Abstrahirens oder Urtheilens, das durch die unmittelbare Sinnes- und Vernunftwahrnehmung gewonnene reale und ideale Material zur bestimmten Erkenntniß ordnet und läutert. Die Vernunft in diesem Sinne allerdings ist ein Vermögen unmittelbarer Wahrnehmung, nicht eines äußerlichen, sinnlichen oder thatsächlichen Seins als solchen, sondern der idealen Bedeutung und Vollkommenheit des Seins und Geschehens in Natur und Menschenwelt im Fühlen (ästhetisch) wie Erkennen (Wahrheit) und Wollen (sittliche Güte). Thomas wußte weder von idealem Sinn noch von Gemüth und Vernunft, sondern nur vom Intellect mit seinem Lichte und seiner Abstractionskraft, und darum vermischte er die unmittelbare Wahrnehmung der Ideale oder der Ideen mit der begrifflichen Erkenntniß des Allgemeinen, Abstracten; und so konnte z. B. der Begriff Mensch, der mit seinen wesentlichen, constitutiven Merkmalen auch im Kinde, im Krüppel u. s. w. realisirt ist, von der Idee und dem Ideal des Menschen, der alle wesentlichen Merkmale in concreter Vollendung, Einheit und Lebendigkeit bedeutet — nicht bestimmt unterschieden werden. Zwar ist ja von göttlichen Ideen oder Urbildern die Rede, aber man konnte darunter doch nur das abstracte, begriffliche Wesen verstehen, wenigstens bei wissenschaftlicher Betrachtung, wenn auch allerdings, — da die menschliche Natur ja durch die mangelhafte Theorie doch nicht wesentlich geändert werden konnte, — in der wirklichen Erfahrung und Erkenntniß Gemüth und Vernunft sich bethätigten, weil sonst es eben durch die bloße Abstractionskraft überhaupt zu gar keinem Bewußtsein von göttlichen Ideen und göttlicher Vollkommenheit hätte kommen können. — Dieses Fehlen einer wirklichen Erkenntniß des Gemüths und der Vernunft

im Unterschiede vom bloßen Verstande (Abstractionskraft) ist ein wesentlicher Mangel nicht blos der Psychologie, sondern auch der Erkenntnißtheorie des Aristoteles wie des Thomas und übt außerdem wesentlich hemmenden Einfluß auf eine klare und richtige Auffassung der Philosophie im Unterschiede von den übrigen Wissenschaften. Eine Auffassung der Philosophie, wie sie jetzt gefordert ist, um der modernen Wissenschaft gegenüber sich in ihrer Existenz begründen und behaupten zu können und für geistige Hebung und Veredlung der Menschheit zu wirken. Ursprünglich allerdings schloß die Philosophie alle Wissenschaft in sich, insbesondere auch die Naturforschung, und im Verlauf der alten Philosophie vermochte auch keine Scheidung der ursprünglichen Wissenschaften von der Philosophie einzutreten. Im christlichen Alterthum aber konnte ohnehin weder von Ausbildung der empirischen Wissenschaften, noch von Fortbildung der Philosophie die Rede sein, da Alles unter religiösem Gesichtspunkte betrachtet wurde und die Philosophie nur fragmentarisch, zur Unterstützung der theologischen Erörterungen in Betracht kam. Im frühern Mittelalter war es nicht anders, und was, abgesehen von theologischer Verwendung, an philosophischer Thätigkeit vorkam, beschränkte sich (wie in der Einleitung schon hervorgehoben wurde) hauptsächlich auf dialektische Uebungen. Mit dem Bekanntwerden der ganzen Aristotelischen Philosophie änderte sich die Sache nicht wesentlich. Zwar wurde jetzt die Philosophie neben der Theologie zur Geltung gebracht, nicht mehr blos unmittelbar mit dieser verflochten, aber die empirischen Wissenschaften, insbesondere die Naturwissenschaft, wurden durchaus als philosophische Wissenschaften betrachtet, da man unter Philosophie eben all jenes Wissen verstand, das die natürliche Vernunft selbst erreichen kann, im Unterschied von dem Glauben und dem Wissen, das aus übernatürlicher Quelle, aus göttlicher Offenbarung stamme (der Theologie). In der neuern Zeit aber fingen die empirischen oder sogenannten positiven Wissenschaften, insbesondere die Naturwissenschaften, mehr und mehr an, sich von der Philosophie zu trennen und selbständig zu entwickeln, sodaß sie selbst nicht mehr Philosophie sein wollen und in der That es auch nicht mehr sind. In der Gegenwart ist nun die Sache schon so weit gediehen, daß man die Philosophie (im frühern oder überlieferten Sinne) für abgethan erklärt, ihr die Existenzberechtigung abspricht, weil sie keinen Erforschungsgegenstand mehr habe neben den übrigen Wissenschaften. Höchstens will man sie noch als vorbereitende Lehre,

Propädeutik, als Erkenntnißwissenschaft gelten lassen, — eine Ansicht, die allenfalls berechtigt ist, wenn die Philosophie nur im Begriffebilden und Erkennen des Allgemeinen und des natürlichen Causalzusammenhanges besteht, also in Bethätigung dessen, was man als Verstand, als Intellect zu bezeichnen pflegt. Will dieser Richtung gegenüber die Philosophie sich als höhere, selbständige Wissenschaft behaupten, dann muß sie ein anderes Erkenntnißobject haben als das gewöhnliche empirische Dasein mit seinen Producten und Verhältnissen, welche die gesammten positiven Wissenschaften für sich in Anspruch nehmen, um die Wahrheit davon zu erkennen, d. h. das Denken in genaue Uebereinstimmung mit dem wirklichen Sachverhalt zu setzen oder diesen genau, wie er ist, in das Bewußtsein aufzunehmen und darin zu reproduciren. — Der wahre Gegenstand der Philosophie ist nach unserer Auffassung die ideale Wahrheit, die Wahrheit im Sinne von Ideegemäßheit oder Vollkommenheit, in welcher doch der eigentliche Werth und die Bedeutung des ganzen Daseins bestehen muß, im Unterschiede von der bloßen Wirklichkeit oder gemeinen Thatsächlichkeit, die nur eine Verwirklichung des Allgemeinbegriffes „Sein" darstellt, während die ideale Wahrheit eine Realisirung der Idee der Vollkommenheit im äußerlich natürlichen wie im geistigen Gebiete enthält. Das Organ dieser idealen Wahrheit sind aber nicht die Sinne, ist auch nicht der abstrahirende, verallgemeinernde Verstand, sondern das Gemüth als Vermögen der Gefühle (der ästhetischen wie der ethischen) und die Vernunft, durch welche dem Verstande erst der Stoff oder Inhalt für die eigentlich höhere oder ideale wissenschaftliche Thätigkeit geboten wird. Daraus entsteht dann die Philosophie als Idealwissenschaft, welche das bisher derselben beigemischte fremdartige, blos aus der gemeinen Empirie geschöpfte Verstandesmaterial, als den übrigen Wissenschaften angehörig, ausgeschieden hat. Jede Wissenschaft hat sich erst nach und nach selbst ausgebildet und mehr und mehr das Fremdartige und Ungehörige von sich ausgeschieden, wie z. B. die Astronomie und Chemie der neuern Zeit hervorragende Beispiele davon sind. Es ist darum nicht zu verwundern, wenn auch die Philosophie erst allmählich zu immer klarerer Erfassung ihres eigenthümlichen Inhalts und Wesens zu kommen vermag und ihre Aufgabe immer reiner und höher zu fassen bestrebt ist. Auch als Idealwissenschaft steht übrigens die Philosophie mit allen andern Wissenschaften in enger Beziehung, nicht blos weil sie dieselben Objecte zu betrachten hat wie diese,

nur in anderer Beziehung, sondern auch weil sie als System ein Grundprincip geltend macht, das für alle Erkenntnißgegenstände, für die ganze Natur gilt als das schaffende und bildende Moment — wie dies anderwärts näher ausgeführt ist.[1]

Fassen wir nun die beiden Intellecte, den Intellectus agens und Intellectus possibilis, in welche das Eine intellectuelle Geistwesen getheilt ist, selbst näher ins Auge, dann zeigt sich uns wiederum unschwer die Haltlosigkeit dieser ganzen Thomistischen Lehre von der höhern oder intellectuellen Erkenntniß. Schon bei Aristoteles ist, wie schon angedeutet, durch die Annahme eines νοῦς ποιητικός und νοῦς παθητικός in seine Lehre vom νοῦς überhaupt[2] eine unheilvolle Verwirrung und unüberwindlicher Zwiespalt gekommen, wodurch Jahrhunderte hindurch unfruchtbare Streitigkeiten veranlaßt wurden. Der νοῦς überhaupt wird zunächst von ihm als höhere Geistes- oder Erkenntnißkraft der vegetativen und der sensitiven Seele mit ihren niedern psychischen Functionen gegenübergestellt und gänzlich von diesen getrennt. Er ist die höhere Denkkraft, das λογιστικόν, er entsteht nicht durch Zeugung wie die Seele, sondern kommt von außen in die Menschennatur (θύραθεν, ohne nähere Bestimmung woher?), und er ist in seinen Functionen ganz von körperlichen Organen unabhängig, da er das Allgemeine, sinnlich nicht Wahrnehmbare, das übersinnliche Wesen zu erkennen hat und daher das Sinnliche selbst entsinnlichen muß. Zu dieser Annahme, die im Wesentlichen mit der schon von Anaxagoras aufgestellten Lehre vom νοῦς übereinstimmt, wird nun aber noch die Spaltung in den νοῦς ποιητικός und νοῦς παθητικός hinzugefügt (de an. III), offenbar um die allenthalben zur Erklärung des Geschehens in der Welt angewendete Lehre von der Potentialität und Actualität auch bei der Bethätigung des νοῦς in Anwendung zu bringen. Alles, was sich bewegen und wirken, in Actualität kommen soll, muß durch ein schon Actuelles aus der Potenz in Actualität gebracht werden. Soll also der νοῦς in Thätigkeit oder Actualität kommen, so muß ein schon actueller νοῦς einwirken; daher wird nun der νοῦς in zwei getrennt und werden beiden so wesent-

[1] Vgl. des Verfassers Schriften: Die Philosophie als Idealwissenschaft und System (München 1884), und: Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses (München 1877). Außerdem: Ueber die Aufgabe der Naturphilosophie und ihr Verhältniß zur Naturwissenschaft (München 1861).

[2] Vgl. hierüber meine Schrift: Ueber die Principien der Aristotelischen Philosophie und die Bedeutung der Phantasie in derselben (München 1881).

lich verschiedene Eigenschaften zugeschrieben, daß unmöglich beide als das Eine und gleiche Wesen aufgefaßt, unter den gleichen Begriff νοῦς gestellt werden können. Der νοῦς παθητικός ist nicht allein bloße Potentialität und leidend, sondern auch vergänglich und participirt also an den Eigenschaften der niedern Seele; der νοῦς ποιητικός dagegen ist actuell und ist unvergänglich, unsterblich, ohne daß näher bestimmt wird, was er eigentlich sei, ob individuell oder allgemein, und woher er selbst seine Actualität empfängt, ob er sie immer besitzt oder von der Gottheit empfängt, oder ob er etwa der göttliche νοῦς selber sei, und endlich worin denn seine Actualität und das Licht, mit dem er das Wesen der Dinge beleuchten soll, eigentlich bestehe. Alles ist hier unbestimmt und unklar. Thomas nun (nach Albertus Magnus) sucht allerdings, wie schon bemerkt, eine Verbesserung in die Aristotelische Lehre dadurch zu bringen, daß er beide Intellecte bestimmt als Eine Wesenheit, als den Einen höhern Geist auffaßt, also beide zusammen dem Individuum zuschreibt und die unsterbliche Persönlichkeit begründen läßt, sodaß bei beiden keine Wesens-, sondern nur eine Functionsverschiedenheit angenommen wird. Allein um so unnützer und unbegründeter erscheint es dann, daß doch die Theilung in zwei Intellecte beibehalten ist, sodaß dieser wesentlich Eine Intellect zugleich als Lebensprincip wirken, als Ratio discursiv erkennen und als Doppelintellect Begriffe bilden oder das Allgemeine erfassen muß. Daß ein und dasselbe Geisteswesen so Verschiedenes, ja Entgegengesetztes leisten soll, wollen wir nicht weiter in Anspruch nehmen; ist es ja dem Lebendigen wesentlich, zu leiden und zu wirken, auf Einwirkung eine Gegenwirkung zu üben; aber dazu sind wol zwei verschiedene Functionen, doch nicht zwei verschiedene Kräfte oder Factoren nothwendig, die doch wieder eine einheitliche Verbindung brauchen, also in ihrer Zweiheit wieder aufgehoben werden müssen, wenn sie voneinander Kenntniß haben und zusammen ein einheitliches Bewußtsein und intellectuelles Erkennen gewinnen sollen. Außerdem aber ist nach der Thomistischen Theorie jeder der beiden Intellecte sowol als activ wie als passiv aufzufassen und jeder muß die zwei entgegengesetzten Bethätigungen bei dem Erkenntnißact üben. Der Intellectus possibilis kann nicht blos leidend oder aufnehmend sich verhalten, denn er ist der eigentlich erkennende (bewußte) Factor und muß insofern thätig, activ sein; und da fragt es sich, ob er dazu, daß er die Species intelligibiles erkennend erfasse, wieder eines andern activen Intellects be-

dürfe, um zu dieser Actualität zu gelangen, und so fort etwa ins Unendliche! Bezüglich des Intellectus agens gilt Aehnliches: er kann nicht blos als thätig betrachtet werden, denn er verhält sich den Vorstellungen (Phantasmata) gegenüber leidend, da diese ihn anregen müssen zur Thätigkeit und ihm zugleich die Art seiner Thätigkeit bestimmen, — welche Species intelligibiles nämlich er dem Intellectus possibilis zu zeigen habe; sodaß die Phantasmata oder die Universalia in ihnen (in re) oder Species intelligibiles (das Intelligible) das Active dabei sind, der Intellectus agens das Passive. Darauf wird sich wol auch die Vergleichung des Erkenntnißactes mit dem Acte der Erzeugung beziehen, sodaß das Intelligible in den Phantasmata als das Männliche wirkt, der Intellectus agens sich als weiblich verhält. Denn auf das Verhältniß von Intellectus possibilis und Intellectus agens kann sich dieser Vergleich mit dem Erzeugungsact nicht wohl beziehen, da der Intellectus possibilis die Species intelligibiles aus den Phantasmata aufnimmt, nicht aber vom Intellectus agens, sodaß auch diesem Intellectus possibilis gegenüber die Phantasmata mit ihrem immanenten allgemeinen Wesen das Männliche wären und der Intellectus agens durch sein Licht und sein Aufzeigen nur die Vermittelungsrolle spielte. Sonst aber ist der ganze Vergleich des Erkenntnißprocesses mit dem Zeugungsact ohnehin nicht passend, wie schon oben bemerkt wurde, da bei diesem eine Versinnlichung, Individualisirung des Allgemeinen oder der Form stattfindet, bei dem Erkenntnißact dagegen eine Entsinnlichung, Verallgemeinerung und Aufhebung der Individualität. Insofern wirkt also der Intellectus nicht eine Erzeugung, Schaffung oder Neusetzung, sondern gleichsam eine Vernichtung (gewissermaßen den Tod), nämlich des Sinnlichen, Materiellen, welchem das Allgemeine oder der Wesensbegriff immanent ist, um dieses Allgemeine als intelligible Erkenntnißform Species intelligibilis für den Intellectus possibilis rein darzustellen. Da bei dieser Beseitigung des Materiellen das Licht (Lumen) des Intellects sich bethätigt, so wird das Materielle wol gewissermaßen als Finsterniß, wie dem Intellect gegenüber als Irrationales gedacht sein; eine Auffassung, die durch die moderne Naturwissenschaft, insbesondere durch die Chemie so völlig widerlegt worden ist, insofern diese gezeigt hat, daß auch schon im Stofflichen alles nach Maß und Gewicht, d. h. nach fester Ordnung und Gesetzlichkeit bestimmt ist, so gut wie allenthalben sonst in der Natur!

Was übrigens der Intellectus possibilis und der Intellectus agens eigentlich ihrer Natur oder Wesenheit und Kraft nach sein sollen nach dieser Thomistischen Lehre, ist schwer zu sagen. Für den Intellectus possibilis scheint hauptsächlich zu gelten, daß er ursprünglich leer oder tabula rasa sei, aber mit der Potenz, Alles in sich erkennend aufzunehmen oder mit Allem beschrieben zu werden.[1] Man wird an J. Locke's Theorie erinnert; aber wie eine so leere Potenz einen Act der Erkenntniß vollziehen soll, ist doch nicht wohl denkbar! Und nun der Intellectus agens als Lichtbringer oder Lucifer, was ist dieser eigentlich? Ein Licht, behauptet Thomas, welches die Dinge (resp. deren Vorstellungen, Phantasmata) beleuchtet und dadurch deren Wesenheit erkennbar (intelligibel) macht, wie das Sonnenlicht durch seine Beleuchtung die Farben zur Wahrnehmung bringt. Aber worin besteht dieses geistige Abstractionslicht? Einsichtskraft, also erkennendes, einsehendes Wirken ist es nicht, denn das Erkennen kommt dem Intellectus possibilis zu. Es wird also etwas dem Subjecte des Erkennens zukommendes Unpersönliches sein! Was aber ist dieses? Denknothwendigkeit, logische Gesetzlichkeit? Diese wäre schlecht bezeichnet mit Licht und wäre vom eigentlich erkennenden Subject (Intellectus possibilis) gar nicht zu trennen. Oder eine Theilnahme an dem göttlichen Lichte, d. h. wol an dem göttlichen Erkennen der Ideen? Aber diese Theilnahme müßte doch dem Erkennen selbst zukommen, also wieder dem Intellectus possibilis, und diesem müßte dann das in Frage stehende Lumen zugeschrieben werden. Würde man sagen: der Intellectus possibilis und Intellectus agens zusammen bilden den erkennenden Intellect, so wäre dies wol richtig, aber die Scheidung in zwei wäre dann überflüssig und der Eine Intellect könnte doch nicht wohl geschieden werden in ein Licht, das leuchtet, und ein Auge, das in diesem Lichte sieht! So konnte allenfalls Aristoteles die Sache sich gedacht haben, der beide νοῦς scheidet und ihr Wesen selbst verschieden sein läßt, aber nicht Thomas, der beide dem Wesen nach (als unsterblichen Geist) gleichsetzt. Die oben genannte Participatio des Intellectus agens an dem göttlichen Lichte könnte allenfalls angenommen werden, wenn der Intellectus agens als Inbegriff der Ideen (Species intelligibiles) gefaßt

[1] Intellectus, quo anima intelligit non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad hujusmodi species omnes. S. th., I, q. 84 a 3.

würde, wie der göttliche Intellect die Ideen in sich fassen soll. Bei Aristoteles möchte es wol auch angehen, den Intellectus agens so aufzufassen; wenigstens könnte man seiner Behauptung, der νοῦς sei εἶδος εἰδῶν, diese Deutung geben, obwol sie wiederum nicht recht mit seiner Annahme übereinstimmt, der νοῦς ποιητικός wirke Alles, der νοῦς παθητικός werde Alles. Bei Thomas ist auch dies nicht zulässig; er leitet zwar das Wort Intellectus von intus legere her, aber dieses intus ist nicht sein eigenes Innere der ganzen Auffassung zufolge, sondern doch wol das Innere der Dinge oder der Vorstellungen (Phantasmata) davon, und das legere kommt dann nicht dem Intellectus agens, sondern dem Intellectus possibilis zu. Beide Intellecte sind also von der Art, daß der Intellectus agens zwar Licht besitzt, aber nicht lesen kann, der Intellectus possibilis dagegen zwar lesen kann, aber kein Licht hat. Darum eben müssen beide zusammenwirken, möchte man bemerken. Wohl! aber als eine einheitliche Kraft, die beides vermag, nicht von zwei Kameraden, die beide sich in ihren Gebrechen ergänzen müssen, um etwas zu leisten, wie zusammen der Lahme und der Blinde!

Uebrigens ergibt sich noch manche andere Schwierigkeit und Unbestimmtheit bei dieser Lehre von den zwei Intellecten. Der Intellect bethätigt sich, wird behauptet, als Ratio in der discursiven und demonstrativen Erkenntniß, d. h. in der Ableitung oder Folgerung weiterer Erkenntnisse, Begriffe und Urtheile aus den von dem Intellect unmittelbar erkannten Principien oder Grundbegriffen und Grundsätzen. Aber welcher der beiden Intellecte wird denn nun dabei als Ratio sich bethätigen, um das Licht neuer Erkenntnisse zu gewinnen? Der Intellectus agens? Aber dieser kann nicht erkennen, sondern nur die allgemeinen Wesenheiten, die intelligiblen Species zeigen! Der Intellectus possibilis? Aber dieser hat für sich kein Licht zum Erkennen und verhält sich außerdem nur passiv, nur aufnehmend, während das discursive und demonstrative Erkennen doch eine eigentliche und zwar anstrengende Activität erfordert! Wirken aber dabei wieder beide Intellectus zusammen, dann sollte man auch zwei Ratio unterscheiden, eine Ratio possibilis und eine Ratio agens; davon scheint man aber scholastischerseits ganz Umgang genommen zu haben, wie sich auch bei Aristoteles nichts dergleichen findet, da es bei ihm doch nur Ein λογιστικόν gibt! — Ferner muß bei der intellectuellen Erkenntnißthätigkeit doch auch Bewußtsein (und Selbstbewußtsein) als

Grundbedingung derselben gegeben sein. Da ist die Frage: Woher kommt dieses Bewußtsein? Ist es etwas ganz Eigenartiges, vom Intellect ganz Verschiedenes, durch eine besondere Seelenfähigkeit bedingt, und zwar durch eine höhere, nicht blos durch die niedere thierische Seele, oder stammt es auch vom Intellect her als dem höhern Geisteswesen? Es scheint, von diesem, dem es als etwas Selbstverständliches zugetheilt ist, da es überhaupt bei der Scholastik noch gar keine nähere Beachtung oder Erklärung findet. Wenn aber dem Intellect das Bewußtsein gleichsam als Nebensache zukommt, welchem von beiden Intellecten? Dem Intellectus agens? Aber dieser ist nur Licht zum Beleuchten des Andern, des Objectiven, oder des intelligiblen Gegenstandes, also etwa ein Licht für das objective Erkennen, d. h. für den Inhalt des Erkennens, nicht für das Bewußtsein selbst, das allerdings bei dem Erkennen nothwendig ist. So ist nicht abzusehen, woher dem Menschen das Bewußtsein kommt, wenn nicht, wie bei den Thieren, aus der Seele mit ihren sogenannten niedern Seelenkräften, die dem Geiste oder Intellect erst die Hauptsache bringen müßten, — eben das Bewußtsein! Und warum nicht? Da bei dieser Theorie trotz aller wesentlichen Verschiedenheit und der vollen Unabhängigkeit des Intellects von allen körperlichen Organen, die behauptet werden, doch auch wieder angenommen wird, nicht blos daß der intellective Geist Lebensprincip des Leibes sei, also sogar niedere körperliche Lebensfunctionen wirke, sondern sogar in seiner ganzen Existenz vom Leibe resp. von dessen Entstehung bedingt gedacht wird! — Noch wäre auch zu fragen, welchem der beiden Intellecte denn die Bildungs- und Entwickelungsfähigkeit zukomme, die doch allen Thatsachen zufolge dem geistigen Wesen, insbesondere der intellectuellen Kraft des Geistes nicht abgesprochen werden kann? Dem Intellectus possibilis kann sie kaum zukommen, da er wesentlich passiv und ursprünglich leer (tabula rasa) ist und nur die Möglichkeit besitzt, mit Allem beschrieben oder in Alles verwandelt zu werden. Größere Geläufigkeit des Verwandeltwerdens könnte durch Uebung allenfalls zu erzielen sein nach Einer bestimmten Richtung hin, dafür müßte aber dann auch größere Beschränktheit vorhandener Beziehungen eintreten; überdies wäre dies keine Entwickelung im eigentlichen Sinne, kein Wachsthum an Inhalt und Kraft der Bethätigung, wie der erkennende Menschengeist sie zeigt. Dem Intellectus agens aber kann diese Entwickelungsfähigkeit noch weniger zukommen, da er als Licht eben zu leuchten hat und

nicht wohl anzunehmen ist, daß er durch längeres oder öfteres Leuchten an Vollkommenheit oder Licht zunehmen soll, das ihm durch Theilnahme am göttlichen Lichte eigen ist. Bildungsfähigkeit, Zunahme an Kraft, an Befähigung und Einsicht scheint bei dieser Theorie ausgeschlossen zu sein!

Doch endlich die Species intelligibiles selbst, die der Intellectus agens an den Dingen resp. Phantasmata zeigen und der Intellectus possibilis in sich aufnehmen soll, was sind sie denn eigentlich und woher stammen sie? Vom Intellectus possibilis kommen sie nicht, denn er nimmt sie nur in sich auf und hält sie im Bewußtsein fest, da er an sich leer ist und nur eben in der Möglichkeit besteht, sich in diese Species gewissermaßen verwandeln zu lassen. Auch nicht vom Intellectus agens kommen sie, denn dieser ist nichts als Licht zum Beleuchten dieser intelligiblen Wesenheiten, um sie offenbar zu machen, — wobei freilich vollständig unklar bleibt, worin denn dieses Licht selbst besteht, das nicht erkennt, sondern nur erkennen macht. Demnach können die Species intelligibiles nur von den objectiven Dingen und Verhältnissen selbst kommen, welche der Gegenstand und Inhalt der Erkenntniß sind. Oder vielmehr doch nicht von den Dingen selbst, sondern von den Vorstellungen, Phantasmata derselben, die schon in der Seele sind und die objectiven Gegenstände dadurch gewissermaßen selbst subjectiv gemacht haben samt dem allgemeinen Wesen, Universale, das in ihnen verborgen steckt und erst durch das Licht des Intellectus agens zum Vorschein kommt. Dadurch nun erhält diese Erkenntnißtheorie trotz allen Scheins der Objectivität einen subjectiven, erkenntnißtheoretisch-idealistischen Charakter, da die beiden Intellecte es doch nicht mit den äußern realen oder objectiven Gegenständen zu thun haben, sondern immer nur mit den Phantasmata, den subjectiven Vorstellungen derselben. Wenn diese Phantasmata mit dem allgemeinen Wesen (Universale, Quidditas), das in ihnen enthalten und mit ihnen ins Bewußtsein gebracht ist, auch als nothwendiger Factor zur Erkenntniß geltend gemacht werden, der auf die subjective Erkenntnißkraft, den Intellectus, einwirken muß zur Erzeugung der Erkenntniß (wie Männliches auf Weibliches), so geschieht dieser Proceß doch gar nicht objectiv oder durch den realen, objectiven Erkenntnißgegenstand, sondern ganz innerhalb des Bewußtseins, da die beiden oder vielmehr die drei Factoren, die beiden Intellecte und die Phantasmata, subjectiv sind und der Vorgang rein in das Subject fällt. Der sogenannte

erkenntnißtheoretische und selbst der metaphysische Idealismus ist also damit durch die Scholastik keineswegs vermieden oder überwunden, obwol die Neuscholastiker gerade dies am meisten von ihm rühmen. Um so weniger ist diese Ueberwindung anzunehmen, da, wie schon früher hervorgehoben wurde, der Erkenntnißgegenstand nur nach Weise des Erkennenden in diesem sein kann, dem Aristotelisch-scholastischen Grundsatz zufolge; also nur von der Weise des Erkennenden eine Erfahrung und Erkenntniß entsteht, nicht von der Weise des Erkannten, was fast der Kant'schen Auffassung nahekommt und nicht blos dem Idealismus, sondern selbst dem Skepticismus Raum läßt. — Uebrigens ist der Ausdruck Species intelligibilis im Sinne von Erkenntnißform, unsinnliche, intelligible Form, also eine Form, die nur gedacht, nicht vorgestellt werden kann, strenggenommen eine Contradictio in adjecto; denn eine Form ohne alle bildliche Vorstellung, eine rein geistige Form ist nicht wohl möglich, da doch stets ein sinnliches, wenn auch nur rein formales Moment dazu nothwendig ist — wie die Scholastiker es im Grunde selbst behaupten auch von den abstractesten Begriffen. Durch Schauen werden diese Formen freilich nicht erlangt, sondern durch Reflexion, Vergleichung und Abstraction werden die einzelnen allgemeinen, wesentlichen Merkmale errungen und dann durch die gestaltende, construirende Geisteskraft zur Einheit eines Gedankens mit Inhalt und Umfang, d. h. zum Begriff, verbunden. Ein bestimmtes, concretes Bild entsteht dabei nicht für einen solchen Begriff, sondern nur ein unbestimmtes, schwankendes Allgemeinbild, das gleichsam ein Versuch ist, dem abstracten Begriff durch Gestaltung ein entsprechendes Bild zu verschaffen — wie Kant vom allgemeinen Schema sagt. Die Kunst vermag hierin mehr, insofern sie Allgemeines durch Symbolisirung zu einem concreten Ausdruck bringt oder in allegorischen Gestaltungen einen Inbegriff allgemeiner Eigenschaften darzustellen vermag. Die Species intelligibiles, die allerdings zum Erkennen nöthig sind, werden vom Geiste selbst gebildet, von der gestaltenden, bildenden Phantasie, die nicht blos ein niederes Seelenvermögen, sondern das eigentliche Princip aller geistigen Thätigkeit, der niedern wie der höhern, ist, und deren Thätigkeit es allein rechtfertigt, wenn die Begriffe trotz ihrer Abstractheit auch als Formen oder Bilder der Erkenntniß (Species intelligibiles) bezeichnet werden.[1]

[1] Vgl. Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses (1877), und: Monaden und Weltphantasie (1879).

Die ganze, so vielgepriesene Thomistische Erkenntnißlehre erweist sich somit als unklar und unbestimmt in all ihren einzelnen Momenten wie im Ganzen; und nicht blos dies, sondern auch als falsch, ja als geradezu schädlich für unbefangene Forschung und für den Fortschritt der Wissenschaft, so anerkennenswerth auch die erste Ausbildung derselben durch Aristoteles als Durchgangsstadium in der Entwickelung und Gewinnung einer bestimmten Theorie der Erkenntniß sein mochte. Wir haben schon früher hervorgehoben, warum die wissenschaftliche Forschung durch diese Auffassung des Erkenntnißprocesses mehr Hemmung als Förderung erfahren mußte, — besonders durch die Weise, wie die Scholastik, insbesondere auch Thomas dieselbe sich zurechtgelegt hatte. Wenn man annimmt, daß der Intellectus agens durch sein Licht die Wesenheit und Wahrheit der Dinge unmittelbar enthülle, der Intellectus possibilis dieselbe nur aufzunehmen habe und sie als Species intelligibilis nun besitze, und wenn dieser Intellect dann als Ratio weitere Bestimmungen als sichere Erkenntniß discursiv und demonstrativ daraus ableiten und gewinnen könne, so fällt die Nothwendigkeit wie die Anregung zu genauer selbständiger Beobachtung und Forschung weg. Man ist aber doch der Gefahr preisgegeben, falsche Auffassungen und Begriffe für den Ausdruck der wahren Wesenheiten der Dinge zu halten und hartnäckig dabei zu verharren als der wirklichen, ein für allemal errungenen Erkenntniß. In der That geschah dies auch großentheils in der Scholastik, wie besonders Thomas sie ausgebildet hat. Und nicht einmal das Licht des eigenen Intellects ließ man auf die natürlichen Dinge und Verhältnisse des Daseins leuchten, sondern man nahm großentheils die Begriffe und Grundsätze bezüglich der Natur aus alten Büchern, insbesondere denen des Aristoteles, auf, dessen Feststellungen großentheils wie Principien philosophischer Erkenntniß geltend gemacht wurden in der Philosophie. Aehnlich wie man in der Theologie die Dogmen als solche Principien von vornherein gelten ließ und damit nur logisch operirte, um allenfalls Folgerungen daraus zu gewinnen; logische Folgerungen, die man so streng geltend zu machen pflegte wie die Dogmen selbst. Sodaß man durch das sonst den Dogmen gegenüber gering geachtete menschliche Denken die sogenannten übernatürlichen Wahrheiten vermehrte durch logische Erweiterung des übernatürlichen Gebietes (und Logik auch zur Verketzerung der Ansichten anderer diente, wie wir davon Beispiele werden kennen lernen). Daher ist es nicht zu verwundern, daß die Naturwissenschaft

keine Fortschritte machte, da sie nicht blos vom Dogma und der traditionellen Bibelerklärung gebunden war, sondern nach der in Frage stehenden Erkenntnißlehre auch eine eigentliche Forschung durch genaue Beobachtung, Experiment und Calcul als überflüssig erscheinen mußte, — sodaß noch in späterer Zeit, z. B. dem Galilei gegenüber, die Vertreter der Scholastik sich weigerten, selbst zu beobachten, und behaupteten, der wahre Sachverhalt in der Natur müsse durch Vergleichung der Texte (des Aristoteles) festgestellt werden. Die paar Ausnahmen, die im 13. Jahrhundert auftraten, bestätigen nur die Regel. Albertus Magnus kam in der wundersüchtigen Zeit in den nicht ganz ungefährlichen Ruf eines Zauberers, und Roger Bacon blieb unverstanden und büßte seinen freiern und kühnen, selbständigen Forschungsversuch mit langer Gefängnißhaft.

Soll ein wirklicher Fortschritt der Wissenschaft stattfinden, so darf die Erkenntnißkraft nicht als ein so mechanischer Apparat betrachtet und in Wirksamkeit gesetzt werden, wie es mit diesem Intellectus possibilis und Intellectus agens geschieht. Nicht blos diese Erkenntnißkraft muß als ein lebendiges, sich selbst auch fortbildendes Agens aufgefaßt werden, sondern im Erkenntnißact selbst muß sich dieselbe als das bildende, schaffende Vermögen bethätigen, das sie wirklich ist. Die Begriffe müssen zwar als nothwendige Formeln betrachtet und gebildet werden, in welche die jeweiligen Resultate der Forschung gefaßt wurden, sind aber nicht als fix und fertige Formeln für alle Zeit festzuhalten, sondern sind, wie oben bemerkt, einigermaßen ähnlich den Samen in der Natur, die immer wieder zur Auflösung und Neugestaltung kommen und sich dabei auch selbst nicht blos lebendig erhalten, sondern auch fortbilden, wenn auch nur sehr allmählich. Wie auf die Samen die allgemeine Bildungskraft der Natur immer wieder auflösend einwirkt zur neuen Entwickelung und Gestaltung, so wirkt die gestaltende Kraft des Geistes (Phantasie im allgemeinen Sinne) im geistigen Leben der Menschheit. Auch in der Natur sind ja nicht feste, unvergängliche, unveränderliche Formen oder Typen der organischen und lebendigen Wesen nach ihren Gattungen und Arten, sondern Alles in ihr ist in beständiger Entwickelung und Fortbildung begriffen; nur die Gesetze bleiben dieselben. So auch ist es im geistigen Leben der Menschheit mit den allgemeinen Begriffen und den Gesetzen und Kräften der geistigen Thätigkeit. Jene müssen sich fortbilden, wenn auch die letztern als dieselben

beharren. Anstatt der vielen festen Formen in der Natur waltet und wirkt ein gestaltendes Formprincip, das man als objective oder real wirkende Phantasie bezeichnen kann, — wie andererseits im geistigen Leben der Menschheit nicht feste, allgemeine Begriffsformeln walten, die nur vom Intellectus agens beleuchtet und vom Intellectus possibilis in die Erkenntniß aufgenommen zu werden brauchten, sondern es waltet ein Begriffe bildendes Vermögen, das wesentlich thätiger, bildender Art ist, die Begriffe aus wesentlichen Merkmalen gestaltend, in subjectiver Weise ähnlich wirkend, wie die objective Phantasie oder allgemeine Gestaltungsphantasie objectiv wirkt. Eine bildende Kraft, deren wesentliche Potenz demnach auch als Phantasie bezeichnet werden kann, und die den sogenannten Intellectus possibilis und Intellectus agens zugleich in sich schließt. Eine Potenz also, die passiv und activ zugleich sich verhält in ihrer Bethätigung, und in der That als sinnlich-geistige Bildungskraft Species intelligibiles, Erkenntnißformen für das Bewußtsein zu schaffen vermag, das Sinnliche zum Geistigen erhebend, das Geistige im Sinnlichen offenbarend. Dies um so mehr, da das Intelligible vom Intellect doch nicht wesentlich verschieden sein kann, sondern als Vernunft in der Natur der Vernunft im Menschen entsprechen muß, wenn überhaupt ein wahres Erkennen möglich sein soll. Sodaß demnach auch gar kein entscheidender Grund dafür gegeben ist, die Gleichartigkeit von beiden und damit auch die Gleichartigkeit der beiden Grundprincipien, der natürlichen und geistigen Gestaltungen in Abrede zu stellen oder die Entwickelung der subjectiven Vernunft aus der allgemeinen objectiven Vernünftigkeit des Daseins für unmöglich oder unstatthaft zu erklären.

C. Principien und Methode der Erkenntniß.

Wie Thomas in der Lehre von den Universalien und von der Kraft und Thätigkeit des Erkennens im Wesentlichen durchaus dem Aristoteles folgt, so auch in der Lehre von den Principien und der Methode der Erkenntniß.

Aristoteles nun versteht unter Princip (ἀρχή) das, woher etwas ist oder wird oder erkannt wird.[1] Mit dieser Bestimmung

[1] Metaph., V, 1.... (ἀρχή) τὸ πρῶτον ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται (ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ τοῦ γνῶναι).

des Begriffes der Principien ist zugleich eine Eintheilung derselben schon angedeutet, nämlich in Principien des Seins und Werdens und Principien des Erkennens; eine Eintheilung, die zwar nicht ganz, aber großentheils zusammenfällt mit der in allgemeine oder formale und in eigenthümliche oder sachliche (materiale) Principien. Jene sind die, welche für alle Wissenschaften in gleicher Weise gelten, wie die Denkgesetze und die allgemeinsten Axiome, diese gehören den verschiedenen Gebieten des Daseins und der Wissenschaften davon als eigenthümliche an.[1] Was die allgemeinen oder formalen Principien (des Erkennens) betrifft, so sind dies jene allgemeinen, unmittelbar einleuchtenden und gewissen Sätze (Axiome), die unbewiesen sind, eines Beweises nicht fähig sind und eines solchen auch nicht bedürfen (ἀρχαὶ τῶν ἀποδεικτῶν aber selbst ἀναποδεικτοι[2]). Das höchste dieser logischen Axiome (ἀρχὴ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων παντῶν) ist der Satz des Widerspruches.[3] Diese Gesetze und Grundsätze sind zwar auch nicht etwa angeboren (angeborene Ideen), da der Geist nach Aristoteles an sich leer, d. h. ohne bestimmte Kenntnisse ist, aber sie müssen doch in irgendeiner Weise in demselben angelegt, also wenigstens der Potenz nach in ihm vorhanden sein, da sonst ein Wissen überhaupt nicht möglich wäre, nicht anfangen könnte. Aber diese Potenz muß erst durch Erfahrung (Wahrnehmung) zur Actualität gebracht werden (sodaß sich hierbei gewissermaßen Aprioriſches und Aposteriorisches miteinander verbindet). Außer diesen höchsten, letzten Principien sind dann von Aristoteles der obigen Bestimmung gemäß all jene Begriffe und Sätze als Principe des Erkennens betrachtet, aus welchen in strenger Entwickelung oder Folgerung neue Bestimmungen oder Urtheile abgeleitet werden können, — auch wenn sie selbst nicht unmittelbar gewiß, sondern erst durch Ableitung aus höhern Principien zur Gewißheit gebracht sind. Zu ἀρχαὶ ἀποδέιξεως, ἀρχαὶ συλλογίσμου als προτάσεις ἄμεσοι oder ἀρχαὶ ἄμεσοι kommen in den verschiedenen Wissensgebieten die besondern, vermittelten Principien, sind aber schon sachlicher Art, sodaß nicht blos ihnen gemäß, sondern aus ihnen neue Erkenntnisse gewonnen werden.[4] Zu den sachlichen Principien gehören insbesondere in erster Reihe die vier bekann-

[1] Metaph., III, 3.
[2] Analyt. post., I, 3; I, 10; II, 19.
[3] Metaph., IV, 3, 16.
[4] Analyt. post., I, 2; II, 19.

ten Principien, die Aristoteles für die Welterklärung aufgestellt hat an Stelle theils der einheitlichen aber materiellen Principien der frühern Naturphilosophie, dann der allgemeinen Wesensbestimmung der Eleaten, der Pythagoreer und selbst der Platonischen Ideen. Es sind: Stoff, Form, wirkende Ursache und Zweckursache.[1] Dies sind allerdings zunächst sachliche Principien; insofern aber aus ihnen und durch sie die Erkenntniß des Naturgeschehens gewonnen wird, müssen sie zugleich als Erkenntnißprincipien wirken. Dazu kommen dann die verschiedenen allgemeinen Wesenheiten oder Allgemeinbegriffe als Ausdruck für die Formprincipien (εἴδη), Typen, Gattungen, Arten, welche insbesondere die Stelle sowohl des Eleatischen Seins als der Platonischen Ideenvielheit vertreten sollen, — die Universalia, die als Resultate der Abstraction das Wesen der Dinge darstellen und für die weitere Erkenntnißbestimmung als Quelle oder Norm dienen. — Ein eigentlich allgemeines Princip sachlicher und formaler Art für Sein (Werden) und Erkennen findet sich bei Aristoteles nicht in der Weise wie bei den frühern (und neuern) Philosophen, sei es daß diese ein stoffliches oder geistiges allgemeines Princip annahmen. Das Eine Grundgesetz des Denkens gilt zunächst nur in formaler Beziehung für das Denken und Erkennen, obwol allerdings auch Aristoteles auf den Parallelismus vom Denken und Sein mit Bestimmtheit hinweist.[2] Von den vier sachlichen Principien ist keines als ein einheitliches Allgemeinprincip aufzufassen, aus dem sich alles Sein und Geschehen in Natur und Geistesleben ableiten ließe. Der Stoff kann ein solches Princip nicht sein, da er an sich nur ein Nichtseiendes im Sinne einer bloßen Möglichkeit sein soll, demnach für sich bei Aristoteles weiter nichts bedeuten oder wirken kann. Die Formen können wol als Principien gelten, aber sie sind nicht einheitlich, nicht aus einer Einheit, sondern ursprünglich und ewig viele, verschieden und unveränderlich; außerdem auch nicht (für sich) mit einer Wirkenskraft ausgestattet gedacht, wie es scheint, da sie nicht selbst mit dem Stoff sich verbinden können, sondern einer Vermittelung dazu bedürfen. Die Bewegung (bewegende Ursache), d. h. der Uebergang aus der Potentialität in

---

[1] Vgl. meine Schrift: Ueber die Principien der Aristotelischen Philosophie und die Bedeutung der Phantasie in derselben (München, A. Ackermann's Nachfolger, 1881).

[2] Metaph., V, 7.... ἐσαχῶς γαρ λέγεται τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει.

Actualität, spielt zwar bei Aristoteles eine große, entscheidende, durchgreifende Rolle, aber dieselbe ist nicht eigentlich ein allgemeines Princip, sondern vielmehr eine allgemeine Verfahrensweise oder Methode, und erscheint außerdem selbst mehr als Wirkung (des ersten Bewegens) denn als Ursache. Die Zweckursache (τὸ οὗ ἕνεκα) deutet am meisten auf ein allgemeines Princip des Geschehens hin, ist aber ebenfalls keineswegs ein einheitlich wirkendes, immanentes Weltprincip; denn die Einheit, das Eine Ziel ist eigentlich außerweltlich, die Gottheit mit ihrer Vollkommenheit, und die ganze Lehre selbst ist außerdem bei Aristoteles sehr unklar, da die verschiedenen teleologischen Gestaltungen im Dasein doch gar keine bestimmte Beziehung auf jenes höchste einheitliche Ziel verrathen, und umgekehrt dieses höchste Ziel, die an sich vollkommene Gottheit, keinerlei Wirksamkeit übt, um sich thätig selbst als dieses Ziel geltend zu machen. Auch kein subjectives, d. h. im Menschengeiste gegebenes Princip macht sich als allgemeines in idealer und realer Beziehung geltend bei Aristoteles, wie dies etwa in neuern idealistischen Systemen der Philosophie geschieht. Der Wille tritt ohnehin bei ihm ganz in den Hintergrund oder vielmehr noch gar nicht bestimmt hervor; aber auch die Vernunft (Verstand, νοῦς) macht sich nicht als subjectiv-objectives Princip der Natur und Geisteswelt geltend. Zwar der νοῦς ποιητικὸς, der thätige Verstand, könnte nach manchen Eigenschaften, die ihm zugeschrieben werden, als solches erscheinen, aber seine Auffassung ist zu unklar und außerdem hat er selbst für die geistige Thätigkeit eigentlich nur formale Bedeutung, nicht aber inhaltliche oder sachliche. Von ihm wird zwar von Aristoteles behauptet, daß er Alles mache, aber dies kann nur bedeuten, daß er Alles erkennbar mache, und wenn von ihm behauptet wird, daß er sich selbst denkend auch das Erkennbare, Intelligible (die Vernunft des Daseins) denke, so kann sich dies wol höchstens nur auf die formalen Principien des Denkens und Erkennens beziehen, die Gesetze und allgemeinen Formen desselben, wodurch das Licht des rationalen Erkennens gewonnen wird, nicht aber auf den Inhalt des Erkennens selbst, der ja dem νοῦς παθητικός zugehört. Dieser aber kann als leidend und empfangend auch nicht als allgemeines Princip gelten, zumal sein Wesen als vergänglich bezeichnet wird und außerdem als sehr unklar gefaßt erscheint. — Aristoteles spricht auch von einem der Natur immanenten Künstler, da unbewußt die Natur bei ihren Bildungen so verfahre, wie der menschliche Künstler mit Bewußt-

sein bei seinen Schöpfungen verfährt.[1] Damit wäre am meisten ein der Welt immanentes allgemeines Gestaltungsprincip angedeutet, das objectiv und real in der Natur und subjectiv im Menschen wirkt. Allein der Gedanke ist von Aristoteles nicht klar durchgeführt und weder mit seinen vier Grundprincipien vermittelt, noch mit seiner Lehre von der Gottheit als dem ersten Bewegenden. So könnte immerhin bei Aristoteles noch am ehesten die Gottheit selbst als Grundprincip alles Seins, Werdens und Erkennens betrachtet werden, insofern von ihr alle Bewegung ausgeht, sie also bewegende Ursache ist, und zwar in der Weise, daß diese Bewegung von ihr als letztem Ziel aller Bewegung veranlaßt ist; demnach bewegende Ursache und Zweckursache dadurch im Grunde eine Einheit bilden, da die bewegende Ursache von der Zweckursache ausgeht, in dieser ihre Quelle und Begründung hat. Allein auch dies läßt sich nicht als klare, bestimmte Lehre des Aristoteles bezeichnen, da der Gottheit bei ihm keinerlei thätiges Wirken auf die Welt zugeschrieben wird und sich dieselbe in Bezug auf die Welt weder als thätig noch als leidend bezeichnen läßt. Die Bewegung und dadurch alles Werden und Wirken in der Welt wird vielmehr veranlaßt blos durch das Sein resp. durch das Vollkommensein der Gottheit, wodurch in dem Weltstoffe das Verlangen erregt und das Streben nach ihr veranlaßt wird, woraus alle Bewegung und Bildung ihren Ursprung nimmt. Hiernach übte also die Gottheit mehr eine teleologische oder eigentlich ethisch-ästhetische Wirksamkeit aus durch ihr bloßes Sein und Beschaffensein, sodaß diese Wirksamkeit gewissermaßen eine magische, zauberische wäre, — wie etwa das Schöne einen gewissen Zauber auf Gemüth oder Gefühlsvermögen des Menschen ausübt. Damit wäre wiederum das rein mechanische Geschehen in der Natur und die Wirksamkeit der logischen Gesetze im menschlichen Denken schwer zu vereinigen. Und außerdem ist es ja einer der dunkelsten Punkte der Aristotelischen Philosophie, wie denn in der Materie (ὕλη), die an sich gar nichts Bestimmtes, wirklich Seiendes, sondern nur ein Potentielles ist, dieses Verlangen nach dem Vollkommenen entstehen und damit

---

[1] Nat. ausc., II, 7: Οἷον εἰ οἰκία τῶν φύσει γιγνομένων ἦν, οὕτως ἂν ἐγίγνετο ὡς νῦν ἀπὸ τέχνης. εἰ δὲ τὰ φύσει μὴ μόνον φύσει ἀλλὰ καὶ τέχνῃ γίγνοιτο, ὡσαύτως ἦ πέφυκεν.... Vgl. meine Schrift: Ueber die Principien der Aristotelischen Philosophie und die Bedeutung der Phantasie in derselben (München 1881), S. 99 fg.

diese allgemeine höchste Wirksamkeit oder Actualität ihren Ursprung nehmen sollte, — wenn die Gottheit doch sich nicht als wirkliche Actualität ihr als Potentialität gegenüber bethätigte. Ein allgemeines klares oder klar durchgeführtes Princip des Weltprocesses und der Welterkenntniß findet sich also bei Aristoteles nicht.

Aehnlich verhält es sich nun mit der Scholastik, speciell auch bei Thomas von Aquino. Es scheint zunächst, daß diese Scholastiker mehr als Aristoteles berechtigt waren, Gott selbst als Grundprincip alles Seins, Geschehens und Erkennens philosophisch geltend zu machen, da sie denselben als actives Princip, als Ursache der Welt, als Schöpfer und Regierer alles Natur- und Geisteslebens im Großen und selbst im Einzelnen auffaßten. Allein auch dies ist nicht ohne weiteres anzunehmen, da Gott doch zuerst nur als Object der Forschung in Betracht kommt in Bezug auf sein Dasein und seine Eigenschaften. Dies setzt aber voraus sichere Erkenntnißprincipien, da darauf alle Zuverlässigkeit der Forschung und ihrer Resultate beruht. Auch die Sicherheit richtiger Welterkenntniß ist schon vorauszusetzen, da nach der Beschaffenheit der Welt, dem Gesetze der Causalität folgend und in analogischer Weise Wesen und Eigenschaften Gottes bestimmt werden. Aber selbst wenn die Gotteserkenntniß schon vorausgesetzt ist, kann Gott nicht eigentlich als Princip des Erkennens, von dem aus gleichsam von oben her construirt wird, geltend gemacht werden. Da nämlich Gott als persönliches, freiwollendes Wesen aufgefaßt wird von Thomas, so kann aus ihm resp. seinem Willen als Weltursache überhaupt nicht construirt werden, sondern es sind dabei nur die gegebenen Thatsachen, das Daß und das Was (der Welt) in Betracht zu ziehen und zu erklären. Demnach sind auch in der Philosophie des Thomas viele und verschiedene Principien des Seins und Erkennens angenommen, und zwar formale (allgemeine oder gemeinsame) wie sachliche (eigenthümliche) — wie bei Aristoteles. Die vier Aristotelischen Grundprincipien sind in Geltung und können es sein, da insbesondere die Materie als Werk des göttlichen Schöpfers betrachtet wird und danach eine viel positivere Bedeutung hat als bei Aristoteles. Ebenso die Formprincipien, Wesensbegriffe oder Universalia, welche ja als reale Wesenheiten, wenn auch nicht für sich seiende, sondern nur den Einzeldingen immanente aufgefaßt werden. Und nicht blos die höchsten, sondern auch untergeordnete Wesen, Begriffe und Urtheile sind als Principien des Werdens wie des Erkennens betrachtet, insofern aus denselben etwas entstehen oder

erkannt werden kann. Selbst sichere Thatsachen sinnlicher Wahrnehmung sind als solche zu betrachten, insofern weitere Eigenschaften oder Wirkungen daraus erkannt, erkennend abgeleitet werden. Auch die Vernunft, d. h. der Intellect, gilt Aristotelischen Scholastikern, wie Thomas, nicht als eigentliches, allgemeines Princip des Erkennens (und Seins), denn wenn sie auch nach Aristoteles[1] als Vermögen der Principien betrachtet wird, so ist sie doch, wenigstens was die sachlichen Principien betrifft, als ein passives, aufnehmendes Vermögen aufgefaßt, dem die Principien, aus denen weitere Erkenntnisse entwickelt werden, von außen, von der objectiven Welt durch die Erfahrung zukommen, wenn auch allenfalls, wie schon oben bemerkt, die formalen Principien als dem Intellect innewohnend gedacht werden. (Wahrscheinlich dem Intellectus agens, obwol der Intellectus possibilis, da er das eigentlich Erkennende ist, dieser Principien durchaus bedarf; aber sie stimmen als immanente, ursprünglich eigene wiederum nicht mit seiner blos passiven Natur überein.) Ein allgemeines, specifisch-philosophisches *weltimmanentes* Princip liegt also der Thomistischen Philosophie nicht zu Grunde, sowenig als der Aristotelischen (da die allgemeine weltimmanente Bewegung doch nicht als solches gelten kann). Ein Princip, das sachlich, also Seins- und Werdensprincip wäre und zugleich Erkenntnißprincip für die Welt und die philosophische Weltauffassung, aus dem alle Erscheinungen abgeleitet, oder auf das alle zurückgeführt werden könnten, ist derselben fremd oder nur als übernatürliches hinzugefügt. Es sind außer den allerdings allgemeinen und unbedingt gültigen Formal-Erkenntniß- oder Denk-Principien verschiedene Sach-Principien angenommen für die verschiedenen Daseins- und Wissensgebiete, die den einzelnen Wissenschaften zu Grunde gelegt werden. Aus den obersten allgemeinen Begriffen der Sache soll die Wissenschaft derselben hervorgehen und die weitern Erkenntnißbestimmungen daraus sich ableiten. Doch werden immer aus der Erfahrung und deren begrifflicher Fassung weitere untergeordnete Principien geltend gemacht. Denn von Erfahrung will man ausgehen, um zu dem höchsten Gegenstand des Wissens zu kommen, zu dem absoluten, göttlichen Wesen, um dann von diesem aus wieder den Weg herab zurückzulegen und die Welt aus Gott als dem höchsten Seins- und Erkenntnißprincip zu begreifen. Das wissenschaftliche Fundament aber, der Ausgangspunkt der Erkennt-

[1] Anal. post., II, 19. Metaph., IV, 3; XII, 7. De an., II, 4.

niß soll das Gebiet der Erscheinungen, die Erfahrung sein. Insofern gründet sich also die Scholastik, wie sie Thomas vertritt, durchaus auf Naturauffassung, und man sollte demgemäß meinen, daß diese scholastische Wissenschaft durchaus bestrebt sein werde, den Fortschritten der Naturwissenschaft allenthalben gerecht zu werden und ihre Wissenschaft bei jeder neuen naturwissenschaftlichen Entdeckung und Erkenntniß mit neuen Wahrheiten zu bereichern. Wahrheiten, die dann wiederum der angenommenen Methode gemäß als sogenannte Principien für weitere Ableitungen und Folgerungen zu verwenden, diese daher in einem beständigen Berichtigungsproceß zu erhalten seien. Allein dem ist, wie bekannt, keineswegs so; vielmehr suchte man kirchlicherseits im Interesse der Scholastik die Naturforschung durchaus zu hemmen, am Fortschreiten zu neuen Entdeckungen und Erkenntnissen zu hindern, eben weil die theologischen Feststellungen sich gründeten theils auf die gewöhnliche, vulgäre Erfahrung, theils und besonders auf die Naturauffassung, wie sie Aristoteles ausgebildet hatte. Die enge Verbindung war für beide Theile verhängnißvoll; für die Naturwissenschaft, weil sie so lange Hinderung erfuhr, für die Theologie und das kirchliche Christenthum, weil es schließlich bei manchen für sehr wichtig und wesentlich erklärten Annahmen, ja in vermeintlich göttlichen Offenbarungen sich doch als im Irrthum befangen zeigte, es selbst zugestehen mußte, dadurch die Religion selbst compromittirend — wie wir später sehen werden. — Die scholastische Philosophie unterschied sich von der Naturwissenschaft noch keineswegs, denn, wie bekannt, wurde alles Wissen durch natürliche Kraft der Vernunft als philosophisch bezeichnet, und auch die höchste Wissenschaft, die Metaphysik, selbst in ihrem theologischen Theile ward gegründet auf dasselbe Fundament, auf dem die Naturwissenschaft auch ruht; nur mit dem Unterschiede, daß in ihr die Folgerungen aus den gewonnenen wirklichen oder vermeintlichen Erkenntnissen weiter geführt, bis zur höchsten Spitze gebracht wurden in der Annahme eines absoluten Wesens oder Gottes, um den Regressus in infinitum zu vermeiden. Dadurch mußte nothwendig die scholastische Wissenschaft in alle Schicksale und Wandlungen der Naturforschung verflochten werden und jener heftige Kampf zwischen beiden entstehen, den besonders die letzten drei Jahrhunderte bis in die Gegenwart herein zeigen. — Wir geben der Philosophie ein besonderes, eigenthümliches Princip und Ziel, fassen sie auf als Welterklärung aus einem weltimmanenten, zugleich realen und idealen Princip, das wir als allgemeines

schöpferisches Bildungsprincip oder Weltphantasie bezeichnen, und geben ihr als Ziel die Erkenntniß der idealen Wahrheit im Unterschied von der bloßen Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit, also von dem bloßen Sein, das Gegenstand der Erforschung für alle übrigen nichtphilosophischen Wissenschaften ist.[1] Dadurch ist die Philosophie selbst unabhängig von all den übrigen Wissenschaften, wenn sie auch in beständiger Wechselbeziehung mit denselben bleiben muß. Der religiöse Glaube wird eine ähnliche Selbständigkeit und Unabhängigkeit von Natur- und Geschichtswissenschaft erlangen, wenn er sich befreit von veralteten Naturanschauungen und geschichtswissenschaftlich unhaltbaren Annahmen.

Wie bezüglich der Principien der Thomistischen Philosophie, so auch über die Methode derselben können wir uns kurz fassen. Da ihr kein einheitliches Princip des Seins und Geschehens wie des Erkennens eigen ist, so kann sie schon darum keine einheitliche, allenthalben durchgeführte Methode haben. Diese ist vielmehr eine complicirte, da bei der Vielheit der Principien und den zerstreuten empirischen Ausgangspunkten der Erforschung und Erkenntniß die verschiedensten Arten des Verfahrens, um Erkenntnißbestimmungen zu gewinnen, angewendet werden. Die Methode ist daher weder eine durchgängig deductive noch inductive, weder eine durchaus analytische noch synthetische (auflösende oder zusammensetzende, modus resolutorius und modus compositivus [S. th., I. 2, q. 14 a 5]), weder eine vollständig apriorische, vom Allgemeinen das Besondere ableitende, noch aposteriorische, vom Besondern das Allgemeine gewinnende oder aus den Wirkungen die Ursachen erschließende. Die Erkenntniß beginnt bei Thomas (kann man im Allgemeinen sagen) mit der sinnlichen Wahrnehmung oder der Erfahrung; insofern wendet er die empirische und inductive Methode an. Dann aber spielt die Abstraction als Function des Doppelintellects eine besondere Rolle, und insofern die allgemeinen Begriffe als Principien (auch sachlich) verwendet werden, wird Deduction und Analyse (Ableitung aus denselben und Zergliederung derselben in ihre Momente) angewendet. Die eigentlich beherrschende Verfahrensweise aber, um Erkenntnisse zu gewinnen, ist die syllogistische, das Schlußverfahren, das sowol inductiv als deductiv angewendet wird. Außerdem wird von der Analogie ein reichlicher Gebrauch gemacht auch in der

[1] Vgl. meine Schrift: Die Philosophie als Idealwissenschaft und System (München, A. Ackermann's Nachfolger, 1884).

höchsten Wissenschaft, bei der Bestimmung nämlich des Wesens und der Eigenschaften Gottes. Mit all dem verbindet sich das dialektische Verfahren, die Erörterung des Für und Wider, Ja und Nein, wobei die Kunst, Eintheilungen auszuklügeln und Distinctionen zu machen, reichliche Anwendung findet. Endlich auch das skeptische Verfahren, die methodische Anwendung des Zweifels durch Anführung der negativen Instanzen oder Gegengründe fehlt nicht, ja in der Regel beginnt sogar die Untersuchung mit Anführung solcher Gegengründe oder verneinenden Behauptungen, um sie zu widerlegen, wenn die positive, affirmative Entscheidung gegeben wird. Der Skepticismus kommt also dabei immerhin auch zur Geltung, nur nicht allgemein und principiell methodisch, wie derselbe bei Cartesius den Ausgang bildet, sondern gleichsam in viele Sonderzweifel zersplittert, — wie auch die Deduction nicht als allgemeine, durchgängige Methode in Systematik zur Anwendung kommt wie bei neuern philosophischen Systemen, sondern nur partiell in den gesonderten, nur architektonisch oder mechanisch verbundenen Untersuchungen der einzelnen Erkenntnißgegenstände.

Fassen wir die Anwendung dieser verschiedenen Methoden wissenschaftlicher Bestimmungen ins Auge im Erkenntnißverlauf eines bestimmten Gegenstandes, so gestaltet sich derselbe im Allgemeinen so: Ausgegangen wird, wenn möglich, von der unmittelbaren Wahrnehmung, durch welche für das Bewußtsein eine Vorstellung oder eine Summe von Vorstellungen (Phantasmata) entsteht. Aus diesen Vorstellungen wird vom Intellect in seiner doppelten Function, durch welche die Abstraction (in der früher erörterten Weise) sich vollzieht, das allgemeine Wesen oder der Begriff gewonnen, der für das Bewußtsein in einer bestimmten Erkenntnißform, der Species intelligibilis, gedacht wird. Aus solchem Begriff werden dann allenfalls analytisch oder gewissermaßen apriorisch (nach dem scholastischen, nicht dem Kant'schen Sprachgebrauch) weitere Begriffe als Prädicate abgeleitet, von welchen wieder allenfalls andere deducirt werden können u. s. w. Außer dieser Abstraction und Deduction wird aber dann der Syllogismus in Anwendung gebracht, durch welchen nicht mehr unmittelbar, aber mittelbar weitere Erkenntnißbestimmungen gewonnen werden, indem aus zwei Begriffen durch Vermittelung eines dritten Begriffs neue Urtheile gewonnen werden. Diese syllogistische Operation kann selbst wieder deductiv oder inductiv sein, indem entweder aus Allgemeinem das

Besondere oder aus der Ursache die Wirkung abgeleitet wird, oder umgekehrt für die Wirkungen die Ursache, für die Folgen der Grund durch Schluß bestimmt werden soll. Bei diesem syllogistischen Verfahren wird mittels der Kategorien- und Denkgesetze auch über die Erfahrung hinausgegangen und werden metaphysische (übersinnliche) Erkenntnisse gewonnen, speciell die Erkenntniß des göttlichen Urgrundes als letzte Ursache oder Quelle der Erscheinungen, die als Wirkungen dieser höchsten Ursache aufgefaßt werden. Damit will zugleich außer dem Dasein dieser höchsten oder göttlichen Ursache auch schon eine allgemeine nähere Bestimmung des Wesens und der Eigenschaften derselben gewonnen werden — weil die Ursache Spuren oder Eigenschaften der Wirkung an sich tragen muß. Zur weitern Bestimmung hiervon wird dann die analogische Methode oder Erkenntnißweise verwendet, indem von den Eigenschaften der Erscheinungen, die man als Wirkungen der schaffenden Ursache kennt, auf Eigenschaften dieser geschlossen wird, die man nicht unmittelbar zu erkennen vermag. Dabei wird dann allenthalben die Dialektik verwendet, um Einwendungen, Gegengründe und Zweifel zu beseitigen, und wird dabei besonders von der dialektischen Scheidekunst durch Auffindung reichlicher Distinctionen Gebrauch gemacht, welche über erhobene Schwierigkeiten hinweghelfen und zugleich schärfere Auffassung vermitteln sollen. Dies der allgemeine Verlauf des scholastischen und speciell Thomistischen Erkenntnißverfahrens. — Betrachten wir denselben nun in Kürze mit kritischem Blick, so erregt schon der empirische Ausgangspunkt, so richtig er an sich für alle menschliche Erkenntniß auch ist, dennoch Bedenken bezüglich der höchsten Erkenntniß, der metaphysischen oder der Gotteserkenntniß und all dessen, was damit in Verbindung steht, um welche es ja doch der Scholastik hauptsächlich zu thun ist. Das Bedenken bezieht sich insbesondere der Neuscholastik gegenüber darauf, daß man nur, wie schon oben bemerkt, die vulgäre Erscheinung und allenfalls noch die empirische Wissenschaft des Aristoteles will gelten lassen, nicht aber die lebendig fortschreitende Naturwissenschaft oder Erforschung des Erscheinungsgebiets des Daseins, um auf die gesicherten Errungenschaften derselben die Metaphysik, insbesondere die Gotteserkenntniß stets neu zu begründen und selbst fortzubilden — wie es doch die angenommene Methode principiell verlangt. Vielmehr will man die empirische Grundlage, auf welche ehedem diese höchste Wissenschaft gegründet wurde, um dessentwillen, was man darauf gebaut, und

als unveränderliche Wahrheit festgestellt hat, auch unverändert festhalten und jede Fortbildung, Aenderung und Verbesserung mit Gewalt hindern, — wie die Geschichte der neuern Zeit bezeugt und in der That die angenommenen kirchlichen und theologischen Grundsätze es auch fordern. — Was dann die Abstraction betrifft, die sich an die empirische Erkenntniß resp. deren Phantasmata anschließt, so ist sie durch ihre Bildung allgemeiner Begriffe allerdings sehr wichtig und nothwendig für das menschliche Erkennen und die Ausbildung der Wissenschaft, aber in der Weise, wie Thomas sie erklärt, durch Vermittelung des zweifachen Intellects, findet sie nicht statt, und ihre Producte, die Begriffe, haben auch nicht die Bedeutung, die der Scholastiker ihnen zuschreibt. Die Begriffe sollen nämlich als Erkenntnißformen Species intelligibiles, wie wir früher sahen, im Lichte des Intellectus agens vom Intellectus possibilis in den Phantasmata geschaut und erfaßt werden als die wahre Wesenheit der Dinge (Universalia post rem oder Quidditates), sodaß sie nun selbst wieder Principien der Erkenntniß werden können, indem neue Bestimmungen oder Prädicate analytisch daraus abgeleitet werden. Eine Annahme, auf welche sich wol auch die Behauptung des Thomas gründet, daß jede Wissenschaft aus dem Begriffe ihres Gegenstandes zu entwickeln sei![1] Das wahre Wesen der Dinge müßte da unmittelbar vom Intellect geschaut und erfaßt werden können, was aller Erfahrung widerspricht und durch die zahlreichen Irrthümer in den Begriffen und durch deren Erkenntniß und Verbesserung im Laufe der Entwickelung der Wissenschaften hinreichend widerlegt ist. — Das syllogistische Verfahren ferner ist nicht minder wichtig für die Wissenschaft, ja die logische Hauptfunction bei aller wissenschaftlichen Entwickelung und Begründung, denn diese besteht hauptsächlich darin, daß durch Schlußfolgerung neue Wahrheiten aus den schon erkannten abgeleitet werden oder schon bekannte eine sichere Begründung erhalten. Allein die Richtigkeit oder Zuverlässigkeit der Schlußfolgerung ist an bestimmte Bedingungen geknüpft. Vor allem müssen die zwei Urtheile (oder Propositionen), aus denen ein drittes als Schlußsatz gewonnen wird, selbst unumstößlich gewiß, über allen Zweifel erhaben sein, wenn eine gewisse Erkenntniß aus ihnen oder durch sie gewonnen werden soll. Außer-

[1] Com. de an., I, 1: „Bei jeder Art der Dinge muß man zuerst das Allgemeine betrachten und dann das jedem Dinge Besondere."

dem muß dann die Consequenz eine strenge und nothwendige sein bei allgemeinen Urtheilen (bei particulären wenigstens eine mögliche). Sind diese Bedingungen nicht erfüllt, so gewähren Schlußfolgerungen nur unsichere Urtheile oder Erkenntnisse, wo nicht geradezu falsche, irrthümliche, — und was auf sie an weitern Folgerungen gegründet wird, nimmt selbstverständlich an dieser Unsicherheit oder Irrthümlichkeit theil. Urtheile über Sachliches sind aber für den menschlichen Intellect großentheils sehr schwer mit voller Sicherheit zu constatiren und geben daher in den meisten Fällen, besonders in den höhern, geistigen Gebieten des Daseins, keine sichere Grundlage zu weitern Folgerungen. Im Gebiete des geistigen Lebens, insbesondere des religiösen, erbauen sich daher die Weltauffassungen und insbesondere die theologischen oder theologisch beeinflußten Systeme auf unsichere, unbewiesene Annahmen oder Vorurtheile, auf Phantasiegebilde und bloße Ueberlieferungen; haben demnach, wie streng logisch sie auch durchgeführt oder ausgebildet sein mögen, keine Zuverlässigkeit, da sie nur so lange haltbar sind, als jene Voraussetzungen, Phantasiegebilde und Sätze des Glaubens bestehen. Die verschiedenen einander bestreitenden theologischen Systeme (z. B. die mohammedanischen, jüdischen, christlichen der verschiedenen Confessionen) sind großentheils streng logisch durchgeführt, aber sie verlieren vollständig ihre Geltung, sobald der Glaube, auf dem sie ruhen, wankt oder schwindet. — Bei den inductiven Schlüssen von den Wirkungen auf ihre Ursachen kommen dann noch weitere Forderungen resp. Beschränkungen in Betracht. Zunächst muß man die Wirkungen selbst genau kennen, und zwar ohne schon die Ursachen zu kennen, und außerdem als Wirkungen müssen sie erkannt sein, für welche man daher eine Ursache zu erschließen hat. Sind sie nicht als Wirkungen erkannt, dann ist der Schluß auf entsprechende Ursachen auch nicht zulässig wie nicht nothwendig. Nun sind zwar die einzelnen Dinge oder Erscheinungen in der Welt großentheils ohne Schwierigkeit als Wirkungen (als entstehend und vergehend) zu erkennen, nicht aber vermögen wir dies in derselben Weise in Bezug auf die Welt, das Universum als Ganzes; vielmehr haben wir kaum ein Mittel, eine Grundlage zu einer solchen Erkenntniß, da wir das unermeßliche Weltall im unendlich Großen wie im unendlich Kleinen nicht zu durchschauen vermögen. — Aber auch die Wirkungen, die als solche erkannt sind, gestatten nicht sogleich, nicht immer, sichere Schlüsse auf ihre bestimmten Ursachen. Zwar daß sie eine Ursache

haben müssen ist vollständig sicher, da dies schon im Begriff der Wirkung liegt und eine Wirkung ohne Ursache (aus Nichts) nicht entstehen kann; aber welches diese Ursache sei, ist bei dem inductiven Schluß nicht immer und nicht leicht zu bestimmen. Zunächst schon muß die Wirkung selbst wenigstens so weit sicher und klar erkannt sein, als sich auf sie der Schluß auf die Ursache stützt, denn von dem, das man selbst nicht kennt, kann man keinen Schluß auf eine bestimmte, bestimmt beschaffene Ursache machen. Außerdem aber ist der (inductive) Schluß von der Wirkung auf die Ursache schon darum nicht immer sicher, weil eine Wirkung möglicherweise von mehrern oder verschiedenen Ursachen kommen kann. Wenn z. B. ein Richter einen Schuldigen verurtheilt, so kann man von dieser That desselben als Wirkung noch nicht auf Gerechtigkeit bei ihm als Ursache schließen, denn möglicherweise war nicht Gerechtigkeit bei ihm Ursache der Verurtheilung des Schuldigen, sondern vielleicht Rachsucht oder Furcht vor der öffentlichen Meinung u. dgl. Sicher ist ein solcher Schluß nur dann, wenn die Ursache, die erschlossen wird, die einzig mögliche, also nothwendige ist, oder Ursache und Wirkung geradezu wesentlich identisch sind. Wenn vollends die Ursache im Wesentlichen als ganz anders angenommen werden soll, als die Wirkung ist, von der man ausgeht, so ist selbstverständlich der Schluß noch unzuverlässiger. Wir werden sehen, wie mangelhaft, wie wenig demonstrativ (apodiktisch) um dieses Umstandes willen die Thomistische Gotteslehre sich erweist bei unbefangener Prüfung, da die Erkenntniß Gottes auf die (ohnehin so unvollkommene) Erkenntniß der Welt gegründet wird; einer Welt, die außerdem auch noch so viele Unvollkommenheiten, Uebel u. s. w. zeigt, welche mit einer göttlichen (absolut vollkommenen) Ursache durchaus nicht in Uebereinstimmung stehen. Nicht besser steht es um die analogische Erkenntniß oder Bestimmung Gottes, von welcher Thomas und die Scholastik und Theologie überhaupt einen so durchgreifenden Gebrauch machen. Der Analogieschluß hat ohnehin keine unbedingte oder apodiktische Geltung, sondern begründet nur Wahrscheinlichkeit und gilt nur so lange, als nicht gewichtige Gegengründe zur Kenntniß kommen. Die Berechtigung, nach Analogie geschöpflicher Wesen die Beschaffenheit Gottes als Urhebers zu bestimmen, ist jedenfalls erst dann gegeben, wenn das Causalverhältniß zwischen Gott und Welt fest begründet ist. Die Möglichkeit hiervon ist aber selbst sehr fraglich, wie wir eben sahen. Somit ist die Sicherheit der Analogieschlüsse von der Beschaffen-

heit der Welt und der Menschennatur insbesondere als Wirkung auf Gott als Ursache oder Urheber — außer der ohnehin nur wahrscheinlichen Beweiskraft des Analogieschlusses — auch noch durch den Ausgangspunkt ohne Festigkeit und Sicherheit. Dazu kommt dann noch, daß uns vieles in der Welt begegnet, was wir vielmehr als ungöttlich oder geradezu widergöttlich bezeichnen müssen und das uns verbietet, auf Gott als Urheber zu schließen, und mehr noch verbietet, Gottes Beschaffenheit (Wesen und Eigenschaften) danach zu bestimmen. Auch der Analogieschluß leistet also durchaus nicht, was die Scholastik von ihm verlangt, und wir werden auch in dieser Beziehung erfahren, wie schwach es um die Thomistische Wissenschaft, besonders in der Gotteslehre, bestellt ist. — Von den famosen scholastischen Distinctionen etwas zu sagen, ist kaum nöthig. Die Scholastik ist gerade darum bekannt, und sie gelten als etwas besonders Charakteristisches derselben. Bei Thomas treten sie noch in gemäßigterer Weise auf, nach ihm aber nahm die Distinctionensucht immer mehr zu, sodaß sie Spitzfindigkeiten aller Art erzeugte, das wissenschaftliche Denken unfruchtbar machte, die Scholastik selbst immer mehr mit Sophistik erfüllte und zur Caricatur wirklicher Wissenschaft gestaltete.

Die Principien wie die Methoden, welche Thomas wie diese Scholastik überhaupt lehrt und anwendet bei seinem philosophischen Erkenntnißstreben, erweisen sich als durchaus mangelhaft und ungenügend für wirklich wissenschaftliche Erkenntniß. Wenn auch ganz mit Recht von der Erfahrung ausgegangen wird, so genügt doch diese nicht zu einer festen, sichern Grundlage für weitere logische Erkenntnißbestimmungen, denn es ist nur die gemeine, gewöhnliche Erfahrung, oder es sind Lehren des Aristoteles, die selbst nur auf unvollkommener Erfahrung und Beobachtung beruhen, daher großentheils unsicher, problematisch, oft geradezu falsch sind. Trotz alledem ist gar kein Streben bei Thomas vorhanden, diese ungenügende Erfahrung zu erweitern, zu begründen, zu verificiren durch weitere Forschung, durch Beobachtung und Prüfung der Naturgegenstände und Verhältnisse selbst. Dazu kommt dann die illusorische Weise, wie man das wahre Wesen der Dinge durch das bloße Licht des Intellectus agens zu erkennen vermeinte in begrifflichen, allgemeinen Bestimmungen und von diesen vermeintlichen Wesensbegriffen aus in logischen Operationen wieder Erkenntnisse zu gewinnen suchte, — die natürlich ebenso illusorisch sein mußten wie die sogenannten Wesensbegriffe

des Intellects selber. Außerdem aber war es nicht einmal die wirkliche Erfahrung, aus welcher man die intellectuelle oder rationale Erkenntniß zu gewinnen strebte, denn man brachte bei der wirklichen Ausbildung der scholastischen Wissenschaft eine große Anzahl von vermeintlichen allgemeinen Grundsätzen zur Anwendung, die wie sichere Axiome als leitende Bestimmungen galten, obwol sie selbst nur aus unsicherer Erfahrung abstrahirt und meistens sehr problematischer Natur sind. Ihnen gemäß construirte man dann einigermaßen a priori und mischte dies in die Forschungserkenntnisse hinein. So z. B. ratiocinirte man nach dem Grundsatze: „Eodem modo quo aliquid est, eodem modo etiam agit oder agere sequitur esse"; Sätze, die noch nicht die schlimmsten sind, aber doch so unbestimmt an sich und unsicher für die Anwendung, daß sie für klare, gewisse Erkenntnißbestimmungen nichts leisten können, selbst nicht für die bloße Erscheinungswelt, wie schon an der Seins- und Wirkensweise z. B. der Explosionsstoffe sich zeigt. An sich können dergleichen Behauptungen richtig sein, aber für unsere Erkenntniß können sie vorläufig blos als noch unbestimmte, noch nicht begründbare Postulate gelten. Und doch spielen Sätze solcher Art, großentheils aus Aristoteles gewonnen, die größte Rolle in der Scholastik und dienen nebst den fixirten kirchlichen Lehrsätzen und den fixen Begriffen, von denen ausgegangen wird, hauptsächlich dazu, die wissenschaftliche Thätigkeit zu leiten, in feste Schranken zu bannen und am freien Fortschreiten zu hindern. Denn um vorgefaßte Meinungen und vorgeschriebene Lehrsätze zu expliciren und ihnen den Schein wissenschaftlicher Begründung zu geben, ist diese Methode allerdings wohl geeignet, aber sie kann auch für alle verschiedenen Weltauffassungen und Glaubenssysteme, wie auch die Logik selbst, in gleicher Weise geltend gemacht werden und wird es auch. Aber sie steht und fällt mit ihren Voraussetzungen und kann es zu neuen wissenschaftlichen Errungenschaften nicht bringen, sondern kann eben nur dem schon Festgesetzten Dienste leisten. Was Thomas an den Platonikern tadelt, das trifft demnach ihn resp. seine Methode selbst: „Quidam ad inquirendam veritatem de natura rerum praecesserunt ex rationibus intelligibilibus et hoc fuit proprium Platonicorum; quidam vero ex rebus sensibilibus et hoc fuit proprium philosophiae Aristotelis" (Quaest. disp. de spir. creat., a 3). — Was endlich die Berücksichtigung der Skepsis betrifft, die sich bei Thomas findet, so ist die fragmentarische Behandlung derselben insofern

ganz ungenügend, als dadurch keine principielle Untersuchung stattfindet und dieselbe nicht im Princip überwunden werden konnte. Kein Wunder daher, daß so bald nach dem Zeitalter des Thomas der Skepticismus sich wieder geltend machte, immer weiter und mächtiger um sich griff, die eigentliche positiv-kirchliche Scholastik selbst mehr und mehr discreditirte und endlich der neuern Philosophie die Wege bahnte.

D. Wahrheit und Gewißheit der Erkenntniß.

Wahrheit bestimmt Thomas von Aquino in der gewöhnlichen Weise als Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gedachten (des Denkens mit dem Sein), als Anpassung des Denkens an dieses oder als Gleichmachung mit demselben, indem es gleichsam in den gedachten Gegenstand verwandelt wird. Veritas est adaequatio rei et intellectus (S. th., I, 16 a 1). Veritas consistit in adaequatione intellectus et rei (S. th., I, 21 a 2). Thomas unterscheidet indessen eine zweifache Wahrheit, eine subjective im Intellect und durch diesen vorhandene und eine objective, reale (den gedachten Gegenstand selbst); ja er deutet auch noch eine dritte Wahrheit wenigstens in Kürze an. Er sagt: Veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem ut est, et in re secundum quod habet esse conformabile intellectui (S. th., I, 16 a 5). Wahrheit des Denkens, der Erkenntniß und Wahrheit der Sache wird demgemäß unterschieden, veritas intellectus und veritas rei. Die Wahrheit der Erkenntniß besteht in deren Uebereinstimmung mit der Sache, d. h. mit der Wirklichkeit des Dinges oder dem wirklichen Sachverhalt: Veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est (S. th., I, 16). Die Wahrheit der Sache besteht in der Uebereinstimmung derselben mit einem Erkennen, zunächst oder zuhöchst mit dem göttlichen Erkennen (göttlichen Idee): Res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quae sunt in mente divina (S. th., I, 16). Veritas rei est proprietas esse uniuscujusque rei, quod stabilitum est ei, inquantum talis res nata est de se facere veram aestimationem et in quantum propriam sui rationem, quae est in mente divina, imitatur. Die veritas, die Gott

zukommt, ist natürlich in beiden Beziehungen, als veritas intellectus und veritas rei, die vollkommenste, ist reine Wahrheit ohne alle Beimischung von Falschem oder Irrthümlichem und ist veritas prima et summa durch Uebereinstimmung, mit welcher alles Wahre wahr ist, also alle veritates creatae, die Wahrheiten der vernünftigen Geschöpfe als solche bestimmt sind: Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem (S. th., 16 a 6). — Die veritas rei wird übrigens von Thomas in verschiedene Arten getheilt: veritas doctrinae, welche natürlich in der Wahrheit oder Richtigkeit der vorgetragenen Lehre besteht, die mit der Sache übereinstimmen muß; veritas justitiae, d. i. Uebereinstimmung der Gerechtigkeitspflege mit der für sie geltenden Norm des göttlichen Gesetzes; veritas vitae, Uebereinstimmung der Lebensführung mit dem Sittengesetze. Dazu kommt noch die veritas naturae alicujus, die wahre Natur eines Dinges. Unter dieser veritas rei ist dasjenige zu verstehen, was zum eigentlichen Wesen eines Dinges gehört (quod est de constitutione naturae ipsius), wobei Wahrheit einigermaßen sich dem nähert, was man als Wirklichkeit (im objectiven Sinne), als Thatsächlichkeit oder Sein oder dem Begriffe Sein entsprechend bezeichnen kann.

Im Wesentlichen stimmt diese Auffassung der Wahrheit mit der des Aristoteles überein, und ist nur speciell die Beziehung auf Gott, die göttliche Wahrheit hinzugefügt, sowie die Artbestimmung der Wahrheit. Der Sinneswahrnehmung wird zwar auch nicht jede Wahrheit abgesprochen, aber im strengen Sinne wird Wahrheit, wie bei Aristoteles nur mit dem νοῦς und seiner logischen Bethätigung, so bei Thomas nur mit dem Intellectus in Beziehung gebracht und zunächst als Product von diesem aufgefaßt[1],

---

[1] .... Sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus ita verum nominat id in quod tendit intellectus.... Sicut bonum est in re in quantum habet ordinem ad appetitum et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus prout est boni; ita, cum verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est quod ratio vera ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.... Sic ergo veritas principaliter est in intellectu, secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium. S. th., I, q. 16 a 1.

das hervorgebracht wird durch Abstraction, in welcher der Intellect das Wesen der Dinge erfaßt, und in der deductiven und syllogistischen Operation, in welcher dieselbe Erkenntnißkraft als Ratio weitere Erkenntniß aus den Begriffen gewinnt, welche mit dem Gedachten übereinstimmt und also Wahrheit ist. Von der Sinneswahrnehmung als Quelle der Wahrheit ist dabei im Grunde weder bei dem einen noch dem andern die Rede. Bestimmter indeß ist immerhin die Thomistische Lehre, besonders durch Hervorheben der veritas rei, obwol auch bei ihm, wie bei Aristoteles, der Begriff der Wahrheit erst durch den Intellect, nicht unmittelbar durch die Dinge und ihr Wesen selbst realisirt wird. Daher auch die Wahrheit der Sache als solche erst bestimmt wird durch die Beziehung auf einen Intellect, den göttlichen nämlich. Daß Wahrheit in der Uebereinstimmung der Erkenntniß (des Denkens mit dem Gegenstande) bestehe und eine Umwandlung des Intellects in den gedachten Gegenstand voraussetze, ist ebenfalls schon von Aristoteles angenommen, obwol diese Uebereinstimmung nur auf den νοῦς bezogen wird, da nur das Unveränderliche, das im Begriffe erfaßte Wesen wahrhaft seiend und also wahr sein soll, nicht das den Sinnen sich darbietende, veränderliche, wechselnde Gebiet der einzelnen, entstehenden und vergehenden Gegenstände des Naturseins. Dieses haben ja Aristoteles wie Platon als das Nichtseiende oder vielmehr als das zwischen Sein und Nichtsein Schwankende betrachtet und von dem eigentlichen Gebiete der Wahrheit des Denkens und Seins ausgeschlossen. Klar durchgeführt ist bei Aristoteles die Lehre von der Wahrheit keineswegs, und Ergänzungen waren nothwendig sowie größere Bestimmtheit der schwankenden und unklaren Erörterungen des Philosophen. Aristoteles faßt die Philosophie als Wissenschaft des Wahren auf (Metaph., II, 1) und das Wahre als gleich mit dem Sein, d. h. dem wahrhaft Seienden, Ewigen. Alles hat so viel Theil an der Wahrheit, als es Antheil an dem Sein hat (Metaph., II, 1). Das wäre also Wahrheit im objectiven Sinne aufgefaßt. Andererseits aber ist dem Aristoteles doch Wahrheit wesentlich nur im Intellect als Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gedachten (Metaph., IV, 7, 10, Kateg. 12), und zwar im Intellect, der durch den erkannten Gegenstand diesem selbst gewissermaßen gleichgemacht, in ihn umgeformt wird. Und es soll die Wahrheit nur im Urtheilen entstehen, in Verbindung und Trennung (Synthesis und Antithesis), wonach dieselbe also doch nicht im Sein (objectiv) bestände, ja nicht einmal

im Denken als solche, sondern erst im Urtheilen und Aussagen, sodaß die Wahrheit nur als ein logisches Product zu betrachten wäre (Metaph., VI, 4) und nicht schon das nur einfach in den Geist Aufgenommene (Thesis) schon als Wahrheit zu bezeichnen wäre (Metaph., IX, 10). Angesichts dieser nicht ganz klar und bestimmt durchgeführten, mehr nebensächlich gegebenen Erörterungen des Aristoteles kann, wie schon bemerkt, des Thomas Lehre von der Wahrheit immerhin als einigermaßen ergänzt oder durchgeführt angesehen werden, obwol auch sie noch an manchen Mängeln leidet.

Zunächst ist nicht zuzugeben, daß die Sinne nicht eigentliche, wirkliche Erkenntnißorgane seien, nicht Wahrheit im eigentlichen Sinne für das menschliche Bewußtsein vermitteln, sondern daß dies nur der Intellect vermöge in Abstraction und Ratiocination, in abstracten Begriffen und logischen Operationen. Selbst die so concrete Auffassung des Daseins in der christlich-religiösen Lehre, welche die Sinnlichkeit keineswegs als ein bloßes Gebiet von Schein und Trug oder wenigstens von bedeutungsloser Aeußerlichkeit, Zufälligkeit und Veränderlichkeit betrachtet, — hätte davon abhalten sollen, dem Aristotelischen Abstractismus oder Formalismus hier so sehr zu folgen, wie es geschehen ist. Abgesehen aber davon, ist es doch eine sehr einseitige, ja öde Weltauffassung, gerade das als das Richtige, weil Wechselnde, als das Unwahre, weil nicht Beharrende und Starre — zu betrachten, was doch dem ganzen Dasein erst Sinn und Bedeutung gibt, ohne das es öde und im Grunde gehaltlos wäre: das Gebiet der Sinne, des Lichtes, der Farben, Töne, Formen aller Art. Die Scholastiker, hierin dem Aristoteles folgend, vertreten damit eine ähnlich einseitige und sehr mangelhafte Weltauffassung durch ihre Abstractionssucht, wie die moderne Naturwissenschaft durch ihre extreme und oft exclusiv geltend gemachte Analyse der Naturobjecte. Die Naturforscher glauben vielfach die wirkliche Wahrheit dadurch zu erfassen, daß sie die Gegenstände in ihre Bestandttheile auflösen und die Wirkensweise derselben (die Gesetze) erkennen und bestimmen. Allein sie haben dabei zuletzt die Theile in der Hand, ohne den Sinn, die Bedeutung des Ganzen, sozusagen den Geist davon zu erfassen. Sie haben es nur noch mit den Elementen und den allgemeinen Gesetzen zu thun, nicht mit der lebendigen Natur und dem Sinne, der Bedeutung desselben. Das Wesen des lebendigen menschlichen Leibes wird nicht durch anatomische Zer-

gliederung und chemische Zersetzung erkannt, selbst nicht durch physiologische Functionsbeobachtung und Experimentirung, sowie der Mensch auch nicht mathematisch als die Summe seiner Theile betrachtet werden kann. Einer ähnlichen, nur vielfach entgegengesetzten Einseitigkeit huldigten die Scholastiker und meinten damit auch die volle Wahrheit erkannt zu haben. Sie betrachteten nur das durch Abstraction gewonnene Allgemeine, die Summe der allgemeinsten Merkmale als die wirkliche Wahrheit, die nur durch den Verstand gewonnen werde dadurch, daß von allem Sinnlichen abgesehen und alles durch die Sinne Vermittelte abgestreift werde. Damit ist nur ein Schattenreich des Daseins erkannt und die Scholastik mit Thomas an der Spitze kann kaum mit Grund vor der Hegel'schen Dialektik groß gerühmt werden.[1]

Was die Bestimmung der formalen oder Erkenntnißwahrheit betrifft, daß sie in der Uebereinstimmung oder Verähnlichung des Intellects mit dem gedachten Object bestehe, so ist sie wol zuzugeben, nicht aber die Entstehungsweise derselben, wie sie Aristotelisch-scholastisch angenommen wird. Sie soll nämlich dadurch entstehen, daß durch den Erkenntnißgegenstand der Geist (Intellect) diesem selbst ähnlich gemacht, in diesen gewissermaßen umgeformt wird, sodaß der Erkenntnißinhalt sich activ bei dem Erkenntnißact verhalte, der Intellect aber passiv. Man meint mit dieser Annahme der menschlichen Erkenntniß insbesondere die Objectivität zu sichern, sie vor allem Subjectivismus zu bewahren, — wie schon oben bemerkt ist. Allein der Intellect ist nicht ein blos passives Vermögen oder ein vom Erkenntnißgegenstand (als Actualität) zu

---

[1] Schiller sagt:

„Traurig herrscht der Begriff, aus tausendfach wechselnden Formen
Bringet er dürftig und leer ewig nur eine hervor;
Aber von Leben rauscht es und Lust, wo bildend die Schönheit
Herrschet: das ewige Eins wandelt sich tausendfach neu."

So wichtig und nothwendig die abstracten Begriffe für die Erkenntniß sind, da sie in einfacher Form das Wesen von Vielem zum Bewußtsein bringen, so können sie doch keine volle Erkenntniß bewirken ohne Wahrnehmung der Dinge selbst, ja sie werden erst aus dieser und durch diese verstanden, ohne sie aber nicht. Das wahre lebendige Princip ist das „ewige Eins", die ewig bildende Gestaltungskraft, nenne man sie „Weltphantasie" oder wie immer. Die Begriffe aber dienen immerhin dem menschlichen Geiste, um das, „was in schwankender Erscheinung schwebt, zu befestigen in dauernden Gedanken" — wie Goethe es ausdrückt.

bearbeitendes, zur Actualität zu erhebendes Material, sondern erfahrungsgemäß durchaus activ, selbstthätig, gewissermaßen schaffend im Erkenntnißact. Activ, wenn auch bei der actuellen positiven Erkenntniß immerhin die Einwirkung des Objects nothwendig ist und aus der rein subjectiven Kraft des Intellects die Erkenntniß der Dinge nicht geschaffen, nicht construirt werden kann a priori, d. h. ohne Erfahrung. Daß die Erkenntniß nicht ein für den Geist passiver Vorgang sei, zeigt schon klar die negative Erkenntniß, die Verneinung, durch die ja ebenfalls Wahrheit realisirt werden kann, — und zwar im Gebiete des Endlichen in sehr durchgreifender, entscheidender Weise, da doch im Denken das Endliche als solches nicht erkannt werden kann ohne Unterscheidung von allem andern; eine Unterscheidung, die stets eine Verneinung in sich schließt. Ueberhaupt ist ja die Verneinung, die eine so wichtige Rolle im Denken und Aussagen spielt, ein Product des erkennenden Geistes selbst, der productiven oder imaginativen Bethätigung desselben und hat im Denken selbst gewissermaßen eine positive Bedeutung. Dies darum, weil ein positiver Gedanke damit aufgehoben werden kann, während in der objectiven Realität das Nichts diese Bedeutung nicht hat und als Nichts eben auch nichts wirken kann.[1] Dem Denken kommt also eine positive und active Bethätigung zu, nicht blos Passivität der Action des Erkenntnißobjects gegenüber. Thomas selbst ist dies nicht ganz entgangen, insofern er das Denken des Negativen und Privativen durch den Verstand selbst gebildet sein läßt, wie er das sonstige Erkennen (des Positiven) durch die göttlichen Ideen vermittelt denkt, die in den Dingen als intelligible Species dem sich aufnehmend verhaltenden Intellect die Erkenntniß gewähren. Der außerhalb der Seele existirende Gegenstand bildet durch seine Form das Werk (die Kunst) des göttlichen Intellects nach, und dadurch ist er geeignet zu einer wahren Auffassung im menschlichen Intellect; eine Form, durch welche auch jeder Gegenstand das Sein hat. Die Wahrheit der existirenden Dinge schließt also in sich das begriffliche Sein derselben und fügt noch hinzu die entsprechende Verähnlichung mit dem menschlichen und göttlichen Intellect. Dagegen die Negationen und Privationen, die außer der Seele existiren, haben nicht irgendeine Form, durch welche sie ein Vorbild göttlicher Kunst nachahmen

[1] Vgl. Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses (1877), 1. Buch. Die Philosophie als Idealwissenschaft und System (1884), S. 91 fg.

oder das Wissen von sich in die menschliche Seele bringen, sondern was dem Intellect gleichgemacht wird, kommt vom Intellect selbst, der den Begriff davon erfaßt.[1] Wenn also gesagt wird: ein wahrer Stein und eine wahre Blindheit, so verhält es sich bezüglich der Wahrheit nicht mit beiden auf die gleiche Weise, denn die Wahrheit, die vom Steine ausgesagt wird, schließt in sich die Wesenheit des Steines und fügt überdies noch hinzu die Beziehung auf den Intellect, welche verursacht wird auch von seiten der Sache selbst.... Aber die Wahrheit, die von der Blindheit ausgesagt wird, schließt nicht in sich die Privation selbst, welche die Blindheit ist, sondern blos das Verhältniß zum Intellect, welche Beziehung in Betreff der Blindheit selbst nicht irgendein reales Ding enthält, worauf sie sich gründet, weil die Blindheit in sich keine Realität enthält, die eine Gleichheit und Uebereinstimmung mit dem Verstande (Intellect) bilden könnte. — Wird hiermit die Sache auch nicht vollkommen klar gestellt und mehr das Verhältniß zur göttlichen Idee berücksichtigt als die Passivität und Activität des Intellects, so geht daraus doch so viel hervor, daß Thomas selbst nicht umhin konnte, die Begriffe der Negationen und Privationen vom Intellect selbst, d. i. von dessen Thätigkeit, ausgehen zu lassen, also weder von der Activität realer Dinge, noch von der Einwirkung Gottes, wenn auch allerdings schließlich wieder das ganze Verhältniß auf Gott zurückgeführt wird.

Ferner wird von Thomas die Wahrheit zunächst in den Intellect verlegt, nicht in die Sache (den Gegenstand der Erkenntniß).

---

[1] Res autem existens extra animam per formam suam imitatur artem divini intellectus et per eandem nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquaeque res esse habet. Unde veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum et superaddit habitudinem adaequationis ad intellectum humanum vel divinum. Sed negationes vel privationes existentes extra animam non habent aliquam formam per quam imitentur exemplar divinae artis vel ingerant sui notitiam in intellectu humano; sed quod adaequentur intellectui, est ex parte intellectus, qui earum rationes apprehendit. Sic ergo patet quod cum dicitur lapis verus et caecitas vera non eodem modo veritas se habet ad utrumque: veritas enim de lapide dicta, claudit in sui ratione entitatem lapidis et superaddit habitudinem ad intellectum, quae causatur etiam ex parte ipsius rei, cum habeat aliquid secundum quod referri possit. Sed veritas dicta de caecitate, non includit in se ipsam privationem, quae est caecitas, sed solummodo habitudinem caecitatis ad intellectum etc. Quaest. disp. De verit., q. 1 a 8.

Erst in abgeleiteter Weise wird dann die Bezeichnung „Wahrheit" auch auf die Gegenstände, das Sein angewendet, — wieder nach Aristoteles, welcher als Beispiel zur Erläuterung den Begriff „Gesundsein" verwendet, der zunächst nur vom Leibe gelten kann, dann aber auch auf Dinge übertragen wird, die zur Gesundheit des Leibes in Beziehung stehen, wie gesunde Nahrung, Medicin u. s. w. Man kann dies gelten lassen und annehmen, daß Wahrheit nur für und durch den Intellect besteht, wie etwa Töne nur durch und für das Ohr, Farben durch und für das Auge u. s. w., und daß dann erst vom Erkenntnißact aus die Bezeichnung Wahrheit auf das Sein und die verschiedenen Gegenstände der Erkenntniß übertragen wird. Für den Intellect ist dann alles Erkannte, aller Inhalt der Erkenntniß Wahrheit, wie für den Willen das Gute, für den ästhetischen, idealen Sinn das Schöne Object ist. Wird daher das Gute, Schöne, das Recht u. s. w. zum Gegenstand der Erkenntniß gemacht, dann wird es auch Wahrheit. Selbst eine erkannte Lüge kann zur Wahrheit in diesem Sinne werden, wenn das Denken sie genau so reproducirt wie sie wirklich stattgefunden hat. — Thomas nimmt aber auch an, — hier über Aristoteles hinausgehend, — daß das Sein und die Dinge auch ohne die Beziehung auf den menschlichen Intellect als Wahrheit bezeichnet werden können, insofern sie Gegenstand, Inhalt und Ausdruck des göttlichen Intellects ihrem Wesen (Begriffe) nach sind, und daß darum der menschliche Intellect die Begriffe der Dinge (ihre Wahrheit, Wesenheit) erkennend, den Inhalt des göttlichen Intellects nachdenke und eben darum wirklich Wahrheit erkenne. — In Bezug hierauf ist zunächst zu bemerken, daß, wie oben erörtert wurde, vom menschlichen Intellect doch auch solches erkannt wird, wofür keine göttlichen Ideen gegeben sind, oder was keine Realisirung einer göttlichen Idee ist, wie Negation, Mangel, überhaupt alles Nichtige, Zufällige, sodaß der Begriff der Wahrheit doch auch vom Menschengeiste allein, ohne die Beziehung auf das göttliche Denken (Ideen) muß realisirt werden können und dabei ein selbständiges Bilden, Gestalten stattfindet, nicht blos ein Nachahmen. Außerdem muß Wahrheit im Sinne von bloßer Wirklichkeit, Thatsächlichkeit oder des Gegentheils davon gebraucht werden, sodaß auch das Unvollkommensein oder Nichtsein als Wahrheit (im objectiven Sinne) bezeichnet wird. — Ueberdies aber ist die in Frage stehende Uebereinstimmung mit den göttlichen Gedanken und die Nachbildung derselben im menschlichen Denken nur auf dem Stand-

punkte des Glaubens angenommen und von vornherein geltend gemacht. Vom Standpunkte des Wissens, der Forschung aus kann man nicht gleich davon ausgehen, der Glaube aber kann keine Principien wirklichen Wissens geben. Ist einmal das Dasein Gottes mit seinem Wesen und seinen Eigenschaften in theistischem Sinne festgestellt und angenommen, sowie eine göttliche Weltschöpfung, Welterhaltung und -Regierung, dann allerdings ist es kaum anders möglich, als daß nach Augustinus' Vorgang die Platon'schen Ideen in den göttlichen Intellect verlegt und als Ur- oder Musterbilder des Geschöpflichen betrachtet werden, die wie die Aristotelischen Formprincipen (εἴδη) in den Dingen deren Wesenheit begründen und vom Verstande begrifflich erfaßt werden. Aber solange diese Erkenntniß Gottes und seiner Attribute und Thätigkeiten nicht gewonnen ist, kann von göttlichen Ideen weder im göttlichen Verstande noch in den Dingen, noch auch im menschlichen Intellect die Rede sein. Diese Erkenntniß aber ist nicht direct zu gewinnen, sondern muß, soweit sie möglich sein mag, durch Betrachtung der Welt, der sinnlichen und der geistigen, gewonnen werden. Daher muß von Wahrheit, und zwar sowol von Erkenntnißwahrheit als auch von sachlicher oder (wie die Scholastiker sie wegen ihrer Beziehung auf das göttliche Denken auch nennen) transscendentaler Wahrheit schon die Rede sein, abgesehen von der Erkenntniß Gottes, da doch diese selbst erst auf die Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit wahrer menschlicher Erkenntniß gegründet werden kann. Die intellectuelle Wahrheit, die in Begriffen durch Abstraction festgestellt wird, ist zunächst nur das durch die Sinne Wahrgenommene, nur als Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit aufzufassen, im Unterschiede von Wahrheit im Sinne von Idealität. Idealität hier genommen wirklich im Sinne von Ideegemäßheit oder Vollkommenheit, nicht blos, wie es bei den Scholastikern (zum Theil auch von neuern Philosophen) geschieht, im Sinne von Unsinnlichkeit oder Geistigkeit (im Gegensatz zur Sinnlichkeit); denn unsinnlich, geistig ist auch gar viel Unideales, das zwar wirklich ist, den Begriff des Seins realisirt, aber keinerlei Vollkommenheit hat, sondern das Gegentheil davon ist, unideal, ideewidrig (daher auch göttlicher Idee, göttlichem Denken zuwider). — Daß die Scholastik, daß insbesondere Thomas diesen Unterschied von (sachlicher) Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit und von Wahrheit als Ideegemäßheit (Vollkommenheit) nicht kennt, scheint uns ein Hauptmangel seiner Theorie zu sein,

der ihn und die Scholastik auch hinderte, die Bedeutung des Entwickelungsprocesses, dem alles im Dasein, in Natur und Geschichte unterliegt, zu erkennen, zu würdigen — was allerdings ihre ganze Weltauffassung geändert hätte. — Daß er Begriff und Idee nicht unterscheidet, indem er annimmt, der Begriff fasse schon die göttliche Idee oder die volle Wesenheit der Dinge in sich, während er nur die wesentlichen Merkmale zur Einheit eines Gedankens zusammenfaßt, hindert ihn auch an der richtigen Auffassung und Unterscheidung von Verstand (Intellect) und Vernunft; während er doch dasselbe intellectuelle Geistesvermögen einmal als Intellect oder Abstractionskraft als Verstand betrachtet, und dann auch wiederum als Vernunft (Ratio) im Sinne von Schlußvermögen oder Vermögen zum Ratiocinium. Eine strengere Auffassung des Wesens philosophischer Erkenntniß auf Grund der Unterscheidung von Wahrheit im Sinne von Idealität (Vollkommenheit, nicht Geistigkeit oder Uebersinnlichkeit) — hat im Verstande das Abstractionsvermögen oder die Kraft des Urtheilens, Begriffebildens und Schließens zu erblicken, in der Vernunft aber ein Vermögen idealer Erkenntniß, d. h. der Ideen und ihrer Erfassung als der eigentlichen Aufgabe der Philosophie.[1] Idee bedeutet demnach nicht blos das, was der Begriff in sich faßt, nämlich die Summe der zur Einheit des Gedankens zusammengefaßten wesentlichen Merkmale, sondern mehr noch als dies: die lebendige, vollendete Entwickelung dieser wesentlichen Merkmale im concreten Wesen oder das Ziel, Urbild oder Vorbild dieser Entwickelung, wodurch die Vollendung oder Vollkommenheit eines Wesens (in seiner Art) erreicht wird. Allerdings aber ist der Ausdruck Idee nicht immer in gleicher Bedeutung gebraucht. Abgesehen von der vulgären Bedeutung als bloßer Vorstellung oder sogar als bloßer Einbildung, wird das Wort in zweifachem Sinne gebraucht; einmal bedeutet es Urbild, das bei der Entwickelung, z. B. eines organischen Wesens, erreicht werden soll seiner Art gemäß, und dann hat es die Bedeutung von Vollkommenheit überhaupt in Bezug auf Realisirung von Wahrheit, Sittlichkeit, Schönheit u. s. w. Und zwar ist die letztere Bedeutung die höchste, dem Worte nach seiner ganzen geschichtlichen Entwickelung angemessenste. Man pflegt zu agen, in dem Samen der Pflanze sei gewissermaßen deren Idee

[1] Vgl. Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses (1877) und: Die Philosophie als Idealwissenschaft und System (1884).

als Ziel der Entwickelung verborgen, die aber durch diese ihre Realisirung findet, wenn sie ungehindert unter Erfüllung der entsprechenden Bedingungen stattfinden kann. Insofern ist also jedes organische Individuum eine Ideerealisirung der betreffenden Gattung oder Art. Auch der Menschennatur nun liegt eine solche Idee als Ziel (und Trieb) der Entwickelung des einzelnen Individuums und der Gattung zu Grunde. Diese Idee wird realisirt, wenn alle Kräfte dieser Menschennatur zur Bethätigung und Entfaltung kommen und das Individuum dadurch seine volle Ausgestaltung und hiermit die Vollkommenheit seiner Art als Ziel erreicht. Nun ruht aber in der Menschennatur die ideale Anlage, die Vernunft als Fähigkeit, die höhere Vollkommenheit zu erfahren und zu erkennen. Also Sinn, Gefühl, Erkenntniß des Idealen bildet die wesentlich höhere Natur des Menschengeistes, wodurch er des Seins und der Bedeutung der Wahrheit, des Guten und Schönen empfänglich ist, und um deswillen man eben auch Ideen des Wahren, Guten und Schönen annimmt als wesentliche Güter des Menschengeistes. Dieser ist er vor allen übrigen Wesen der Erde theilhaftig[1] und strebt daher nach dieser Wahrheit oder Erkenntniß, wie er nach Sittlichkeit als Realisirung des Guten streben soll und des Gefühls, Genusses und der Erkenntniß des Schönen theilhaftig ist. Eben weil Thomas von diesen Ideen im Unterschiede von den bloßen Begriffen der Abstraction keine bestimmte, klare Erkenntniß hatte, konnte ihm auch der Sinn und das Verständniß für Geschichte der Menschheit und für Entwickelung in der Natur nicht aufgehen, wie oben bemerkt, und konnte er in dem Wahne befangen bleiben, als müsse die Geschichte resp. die selbständige geistige Entwickelung der Menschheit nach Eintritt des Christenthums und der römisch-päpstlichen Kirche in die Welt für immer aufhören, stillstehen, als beendet betrachtet werden und nur noch eine dienende Rolle spielen dem selbst unveränderlich stabilen (wenigstens dafür gehaltenen) Glauben gegenüber. Daher auch die beschränkte Auffassung des Christenthums in der Form der hierarchischen Kirche, als sei diese nur wie eine Maschine, noch dazu wie eine Zaubermaschine in die Menschheit hereingestellt, um die einzelnen Menschen zur Seligkeit des Jenseits zu bringen, ohne daß

[1] Daher man wol zwei Klassen von Ideen unterscheiden kann. Vgl. mein Werk: Ueber die Organisation und Cultur der Gesellschaft (München 1885), S. 282 fg.

im Diesseits eine Weiterentwickelung und Vervollkommnung der Menschheit stattzufinden habe! Auch der Gottesbegriff mußte unter dieser Verkennung des Unterschiedes von Begriff und Idee durchaus leiden; wie denn Aristoteles auch hierin gewissermaßen hemmend wirkte und man Gott vorherrschend nur als (gewissermaßen mechanisch) wirkende Ursache, nicht als das absolute Ideal der Vernunft aufzufassen pflegte, indem man ihn hauptsächlich als ersten Beweger, als erste Ursache und als nothwendiges Wesen betrachtete — und den (allerdings höhern) Aristotelischen Gedanken, daß Gott seiner Vollkommenheit wegen Ziel aller Weltbewegung sei, weniger beachtete, wenigstens nicht weiter ausbildete. — Von göttlichen Ideen, von Gedanken in Gott kann daher die Philosophie nicht schon ausgehen und sie zu Kriterien aller weitern Erkenntnißbestimmungen machen, sondern das Ideale muß erst im wirklichen Dasein gefühlt und erkannt werden durch die ideale Anlage des Menschen und deren höhere Entwickelung. Demnach muß sich das Bewußtsein der Ideen der Vollkommenheit, d. h. des Wahren, Guten und Schönen, im Laufe der menschlichen Geschichte durch Wissenschaft, Kunst und allmähliche Bildung humaner Gefühle und edlerer Sitten erst entwickelt haben, ehe auch das Gottesbewußtsein eine Läuterung und Erhöhung erfahren konnte. Denn durch all dies ist stets auch die Gottesidee und damit das Gottesbewußtsein gereinigt und erhöht worden, — was direct nicht geschehen konnte und geschehen kann, weil es in der Natur des Glaubens und des Gottesbewußtseins liegt, sich stets so wie es jeweilig ist als absolut geltend zu machen und demgemäß als unverbesserlich, also unveränderlich zu behaupten. Die Gottesvorstellungen hinwiederum, die ursprünglich allenthalben sehr unvollkommen waren bei den Völkern und doch sich unbedingt geltend machten, haben hauptsächlich die Hemmung der intellectuellen Entwickelung der Menschheit bewirkt, die Erkenntniß der Wahrheit, die Entwickelung der Wahrheit als Idee gehindert oder sehr erschwert. Nicht minder wurde das sittliche Gefühl, das sittliche, natürliche Gewissen durch das religiöse Gewissen, d. h. durch religiöse Vorschriften und Bräuche, verwirrt und verdorben oder wenigstens gehemmt[1], und endlich selbst der ästhetische Sinn hat durch Gottesvorstellungen und Cultusbilder bei den verschiedenen

[1] Vgl. hierüber mein Werk: Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwickelung in Religion, Sittlichkeit und Sprache (München 1883).

Völkern wol mehr Hinderung der Entwickelung erfahren als Förderung derselben. Von der Gottesidee, dem Gottesbewußtsein auszugehen, also den Glauben zum Standpunkt und Maßstab philosophischer Forschung zu machen, ist demnach allenthalben unzulässig und bringt mehr Hinderung als Förderung der Erkenntniß der Wahrheit. Aber auch das Ausgehen von den irdischen Causalverhältnissen führt nicht zu wahrer Entwickelung der reinern Gottesidee, wie wir später zu erörtern haben, sondern nur die Bethätigung und Entwickelung der idealen Anlage des Menschen oder der Vernunft als des Vermögens der Wahrheit im Sinne von Idealität oder Vollkommenheit.

Wahrheit besteht (als Erkenntnißwahrheit) in der Uebereinstimmung des Intellects oder des Denkens mit dem gedachten Gegenstande (Sein); die feste Ueberzeugung, daß diese Uebereinstimmung wirklich errungen oder gegeben sei, ist das, was man als Gewißheit im Gegensatz zum Zweifel bezeichnet. Was nun gibt nach Thomas die Gewähr dieser (zunächst doch nur subjectiven) Gewißheit, worauf gründet sie sich als ihren festen Punkt oder Halt, oder welches ist die Quelle dieser Ueberzeugung, die als Gewißheit gilt? Und worin besteht das feste Bollwerk gegen den Skepticismus nach seiner Lehre? Für den Glauben ist nach ihm Gott selbst, die göttliche Auctorität (durch Heilige Schrift und unfehlbare Kirche), die sichere Gewähr wie der Wahrheit so der Gewißheit. Aber für das Wissen, für Vernunfterkenntniß und Wissenschaft? In dieser Beziehung nun steht Thomas fest auf philosophischem Boden. Für die natürliche Erkenntniß und für die philosophische Wissenschaft hält er daran fest, daß die menschliche Vernunft Quelle der Gewißheit sei, Norm und Grund derselben in sich enthalte, in ihren Principien und Gesetzen, in der Kraft der logischen Folgerung und in der Fähigkeit der unmittelbaren Einsicht, der natürlichen Evidenz und Denknothwendigkeit. Schon die Sinne mit ihrer Wahrnehmung sind dem Thomas, wie wir früher sahen, zwar nicht Organe der Erkenntniß der eigentlichen Wahrheit, d. h. der Wesenheit der Dinge, aber sie stehen, indem sie die Erscheinungen zum Bewußtsein bringen, durch die Vorstellungen (Phantasmata) zur Erkenntniß des Wesens in nothwendiger Beziehung, sind insofern mit ihrer Thätigkeit Grundbedingung der Vernunfterkenntniß, die es mit dem wahrhaft Seienden zu thun hat. Demgemäß können, müssen sie in ihrem Gebiete auch als Organe der Gewißheit betrachtet

werden, weil ohne dies auch die Vernunftthätigkeit keine gewisse, sichere Grundlage hätte. Insbesondere aber enthält die Vernunft (Intellectus, Verstand) die Fähigkeit vollkommen gewisser Erkenntniß in sich, und zwar die subjective Vernunft, der einzelne Menschengeist mit seiner Erkenntnißkraft, nicht etwa die Allgemeinvernunft, die sich als sensus communis kundgibt und durch Uebereinstimmung der Menschen Gewißheit und Zuverlässigkeit zu verbürgen scheint. Diese Vernunft enthält natürlich allgemeine Principien, Grundsätze von voller Klarheit und Sicherheit in sich (die ersten, unmittelbaren Wahrheiten des Aristoteles, die nur eingesehen, aber nicht bewiesen werden können, weil sie erste Wahrheiten sind, und auch nicht bewiesen, sondern nur eingesehen zu werden brauchen). Außerdem schließt diese Vernunft (Intellectus) in sich allgemeine Gesetze des Denkens, welche sie bei ihrer Thätigkeit (als Ratio) leiten und die ebenfalls unmittelbar gewiß sind. Aus diesen allgemeinen Wahrheiten werden dann als Voraussetzungen oder Prämissen durch logische Operation weitere Wahrheiten mit logischer Nothwendigkeit abgeleitet, die ebenfalls volle Gewißheit besitzen. Hier ist also das Gebiet der natürlichen Unfehlbarkeit, auf dem alle Möglichkeit weiterer Erkenntniß beruht und der ganze Bau menschlicher Wissenschaft aufzuführen ist, dem freilich trotz der Anwendung dieser sichern Principien nicht dieselbe Sicherheit und Unfehlbarkeit zukommen kann, da das Sachliche nicht ebenso klar und sicher durchschaut zu werden vermag wie diese ersten, von Gott unmittelbar dem Menschengeiste verliehenen Wahrheiten.[1] Da indeß auch das Sachliche zumeist nach deductiver Methode aus Begriffen in logischer Operation erkannt werden wollte, so geht daraus die Wichtigkeit dieser Ansicht über die Quelle der Gewißheit und sichern Erkenntniß zur Genüge hervor.[2] In den ersten Principien besteht das Licht der Vernunft, das Gott dem Menschengeiste verliehen als gleichsam eine Aehnlichkeit der ungeschaffenen (ewigen)

---

[1] Intellectus circa illas propositiones errare non potest quae statim cognoscuntur cognita terminorum quidditate; sicut accidit circa prima principia, ex quibus accidit infallibilitas veritatis secundum certitudinem scientiae circa conclusiones. S. th., I, q. 85 a 6. De verit., q. 1 a 12.

[2] .... Ex ipsis principiis per se notis considerat (der Forschende) quod ea, quae ex iis necessario consequuntur, certitudinaliter tenenda, quae vero eis sunt contraria respuenda; aliis autem assensum praebere potest vel non. De Magist., a 1.

Wahrheit.[1] Die Gewißheit der menschlichen Wissenschaft wird insofern auch auf Gott zurückgeführt. Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum; tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia: et ideo quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito.[2] Eine große Auffassung wol, aber leider auch wieder mit einem bedenklichen Moment behaftet, da nun die philosophischen und theologischen Streitigkeiten und Consequenzmachereien einen viel hartnäckigern und gefährlichern Charakter erhielten, insofern dem blos logisch Gefolgerten nun auch gewissermaßen ein göttliches Ansehen und ein theologischer Charakter zuertheilt wurde, und auch hierbei, da die Logik auf beiden Streitparteien angerufen ward, gar oft die (äußere, unwissenschaftliche) Macht entschied. — Auch das Selbstbewußtsein resp. die damit gegebene Selbstgewißheit läßt Thomas nicht ganz außer Acht bei der Frage nach der Gewißheit der menschlichen Erkenntniß, wenn er sie auch nicht, wie schon Augustinus und später Cartesius gethan, als eigentliches Fundament aller Gewißheit und philosophischen Erkenntniß dem Skepticismus gegenüber geltend macht. Immerhin ist sie ihm eine nothwendige Grundbedingung alles gewissen Erkennens; denn wenn er behauptet, daß die Vernunft des Menschen nicht blos das Wahre erkenne, sondern auch die Wahrheit, d. h. erkenne, daß sie das Wahre erkenne, so setzt dies Selbsterkenntniß dabei voraus und bezieht sich auf die Gewißheit, d. h. die Erkenntniß und Zuversicht, daß unser Erkennen mit dem Erkenntnißgegenstand übereinstimme.[3] — Bezüg-

---

[1] Hujusmodi autem rationis lumen, quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis. Ibidem.

[2] Ibidem.

[3] Veritas est in intellectu et in sensu, licet non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum. Consequitur namque operationem secundum quod judicium intellectus est de re, secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu, secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem; quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est intellectus ipse, in cujus natura est, ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus secundum quod supra se ipsum reflectitur. De verit., q. 1 a 9.

lich der eigenthümlichen Thätigkeit des Intellectus resp. der beiden Intellectus, des possibilis und agens, die, wie wir sahen, durch ihr Zusammenwirken die Erkenntniß der Wesenheit der Dinge zu Stande bringen durch Entsinnlichung der Phantasmata oder durch Abstraction, und dieselbe in den Erkenntnißformen, den Species intelligibiles, erfassen, — ist bei Thomas in Bezug auf Gewißheit und Zuverlässigkeit nichts Bestimmtes zum Ausdruck gekommen. Eigentlich müßte dem Intellectus bezüglich dieser Erkenntniß der Wesenheit der Dinge auch eine gewisse Unfehlbarkeit zugeschrieben werden, wie bezüglich der logischen Operation aus den sichern, unmittelbar gewissen Grundsätzen oder ersten Wahrheiten; denn das Lumen des Intellectus agens ist doch auch ein von Gott selbst gegebenes, dem Menschengeiste eingeschaffenes, und es muß ihm demnach unmittelbar und mit Zuversicht vertraut werden dürfen. In der Consequenz der Thomistischen Lehre vom Intellectus und seiner Thätigkeit liegt dies sicher, und es wurde auch, wenigstens für die allgemeinsten Begriffe, mehr oder weniger zum großen Schaden der Wissenschaft daran festgehalten, da damit die Möglichkeit und auch die Nothwendigkeit des Fortschrittes und insbesondere der inductiven Forschung ausgeschlossen oder wenigstens nicht gefordert wäre. Zeigt der Intellectus agens unmittelbar die Wesenheit der Dinge durch sein Licht, sodaß der Intellectus possibilis dieselbe als Species intelligibilis sich aneignen, in sich aufnehmen kann, dann bedarf es weiterer Forschung nicht. Die Scholastik mag wol geneigt sein, diese Unfehlbarkeit des Intellectus und diese Gewißheit seiner Erkenntnisse bis zu einem gewissen Grade einzuschränken und insbesondere die untergeordneten Begriffe mehr und mehr von dieser Gewißheit, Unumstößlichkeit angesichts der modernen Wissenschaft auszuschließen. Indeß fürs erste ist dabei keine sichere Grenze zu ziehen, und geht also darüber doch die Sicherheit großentheils verloren, theils kann die Gewißheit der intellectuellen Erkenntniß oder die Unfehlbarkeit des Intellectus auch für die höhern Begriffe nicht geltend gemacht werden, da auch sie der beständigen Prüfung und Berichtigung bedürfen, und in der That auch erst allmählich von der Empirie aus durch Verstandesthätigkeit errungen wurden.

Immerhin indeß stellt Thomas, wie bemerkt, bezüglich der Quelle oder Grundlage der Gewißheit der menschlichen Erkenntniß sich auf den wirklich philosophischen Standpunkt, und er hätte von da aus durch seinen Geist, seinen Scharfsinn und sein un-

ermüdetes Streben der Philosophie eine große Förderung bringen und gesunde Entwickelung anbahnen können, wenn er nicht durch die Schranke der sogenannten übernatürlichen Wahrheiten und Auctoritäten sich Hemmung bereitet hätte, und andererseits durch die Formeln der Aristotelischen Philosophie gewissermaßen gebunden und an der freien, unbefangenen Betrachtung gehindert worden wäre. Aristoteles nämlich lieferte ihm für die philosophische Erkenntniß viele sogenannte allgemeine Wahrheiten oder Grundsätze, durch die er sich als Prämissen oder als Normen bei seinem Räsonnement leiten ließ, wie es in der Theologie durch die kirchlichen Dogmen geschah, wenn man auch mit den Worten der Bibel freier zu schalten wußte (insbesondere dem kirchlichen System zu Liebe).

Um die Grundlage aller Gewißheit kennen zu lernen, bedarf es übrigens keiner eingehenden, complicirten Untersuchung, weil sie eben sehr einfach sein muß, wenn sie Bedeutung haben soll. Die Principien, auf denen die Gewißheit beruht, brauchen in der That, wie auch Thomas andeutet, nur verstanden zu werden, um sogleich volle, unumstößliche Geltung zu haben. Aber freilich verstanden müssen sie werden, um dann als nicht nicht-sein-könnend und nicht anders-sein-könnend begriffen zu werden. Für Kinder und Wilde z. B. oder für die primitive Menschheit hatten auch die sichersten allgemeinen Sätze und der objective Sachverhalt, den sie ausdrücken, keine unbedingte Gültigkeit, weil noch kein Verständniß, keine Einsicht vorhanden war. Selbst ein so allgemein und unbestreitbar gültiger Satz, wie z. B. „Aus nichts wird nichts", hatte sicher für die primitiven Menschen noch keine Gültigkeit, nicht blos weil ihr Denken, ihre Einsichtskraft noch nicht genug entwickelt war, sondern auch weil die Wahrnehmung der Sinne, die Erfahrung das Gegentheil zu beweisen schien. Sie mochten wahrnehmen, wie bei eben noch vollständig klarem, heiterm Himmel ein Wölkchen in der Luft sich bildete und vergrößerte. Da sie mit den atmosphärischen Bestandtheilen und Verhältnissen noch ganz unbekannt waren, so lag es nahe, zu denken, daß diese Wölkchen aus Nichts entstanden seien und wieder zu Nichts werden könnten. Die volle Einsicht in die fraglichen allgemeinen Sätze oder Axiome als erste, unumstößliche, nothwendig zu denkende Wahrheiten fordert eben schon eine gewisse Kenntniß der natürlichen Dinge und Verhältnisse und einen gewissen Grad von Entwickelung der Denkkraft. Dann aber aller

dings leuchtet ihre unbedingte Gültigkeit ein. Mit den logischen Gesetzen verhält es sich nicht anders; sie sind constitutive Momente der Rationalität des menschlichen Geistes, werden daher schon angewendet ohne klares Bewußtsein und können erst nach längerer Gedankenarbeit zur klaren Erkenntniß kommen. Sie entsprechen natürlich zugleich Gesetzen des Seins, wenn auch allerdings mit den Modificationen, welche der Unterschied des bewußtlosen realen Geschehens und des bewußten formalen Denkens mit sich bringt.[1] Und sie gelten unbedingt als leitende Normen unsers Denkens, wodurch der Geist an der eigentlichen ewigen Rationalität und Rechtheit oder Gesetzmäßigkeit des Daseins theilnimmt und dieselbe zugleich zu erfassen, zu erkennen und praktisch zu verwerthen vermag. Was aber die Anwendung dieser Normen und Gesetze des Denkens auf die Gegenstände der Erkenntniß betrifft in den logischen Operationen, so kann diesen selbstverständlich nicht die gleiche Unumstößlichkeit und Sicherheit zukommen, da die sachlichen Verhältnisse nicht so einfach sind wie die rein formalen in Mathematik und reiner Mechanik, oder auch bei Handhabung blos abstracter Begriffe. Hierin gingen die Scholastiker mit ihrem vorherrschend nur deductiven oder demonstrativen Verfahren oft viel zu weit, indem sie ihre logischen Explicationen und Folgerungen für ebenso sicher hielten wie die Prämissen oder die Gesetze, von denen sie ausgingen oder welche sie leiteten bei ihrem abstracten Denken. Dies thaten sie schon auf theologischem Gebiet, stritten auf Grund logischer Operationen, die sie mit dem kirchlich oder dogmatisch Gegebenen vornahmen, stellten ihre logischen Folgerungen den Dogmen selbst gleich, verketzerten sich im Namen der Logik und Dialektik gegenseitig nach Herzenslust und thun es noch jetzt. Aber auch auf philosophischem Gebiete geschah Aehnliches, wie wir denn bei Thomas selbst Beispielen solcher Verketzerungen auf Grund vager Allgemeinheiten und logischer Folgerungen daraus begegnen werden. — Was die Selbstgewißheit betrifft, so ist sie selbstverständlich Grundbedingung aller Zuverlässigkeit und Geltung des Denkens, und gehört also, wie Thomas selbst nicht übersieht[2], gleich der Evidenz und Denknothwendigkeit zu den Grundbedingungen der Gewißheit und Sicherheit unsers

---

[1] Vgl. meine Schrift: Die Philosophie als Idealwissenschaft und System (München 1884), S. 88 fg.

[2] De verit., q. 10 a 7.

Denkens und Erkennens. Es ist ein unnützer Streit darüber, ob Selbstgewißheit oder unmittelbare Evidenz (Einleuchten oder lichte Nothwendigkeit des Denkens), oder der Satz des Widerspruchs das Fundament, die sichere Grundlage all unsers Erkennens sei. Das eine ist so nothwendig wie das andere, keines würde ohne die beiden andern genügen, und mit dem einen würden die beiden andern auch ihre Bedeutung verlieren oder gar nicht möglich sein. — Wenn Thomas die Erkenntnißkraft (Intellectus) als Licht (Lumen) bezeichnet, das Gott dem menschlichen Geiste eingepflanzt habe, so kann dies als eine Deutung oder nachträgliche nähere Erklärung aufgefaßt werden, aber nicht eigentlich zur Befestigung der Gewißheit des menschlichen Erkennens dienen. Denn von der Gewißheit oder Zuverlässigkeit der ersten Principien des Erkennens ist auch die Gewißheit bedingt oder abhängig, die wir vom Dasein und den Eigenschaften Gottes haben, nicht umgekehrt. Steht nicht die Zuverlässigkeit der Erkenntnißprincipien und unsers Denkens fest, dann kann auch unser Wissen von Gott keine Sicherheit beanspruchen und uns also auch keine weitere oder größere Sicherheit gegen den Zweifel gewähren. Für uns, unser Erkennen ist also das Erste, Sicherste unsere eigene Natur resp. unser Bewußtsein und unsere Erkenntnißkraft, auf deren Zuverlässigkeit alle weitere Erkenntniß, welcher Art sie sein mag, beruht. Insofern also liegt die feste Grundlage der Erkenntniß und der Gewißheit derselben in uns selbst, in unserm subjectiven Erkenntnißvermögen oder in der Rationalität unsers Geistes. Ueber diesen Subjectivismus ist in keiner Weise in der Philosophie und in der Wissenschaft überhaupt hinwegzukommen; ja nicht einmal im Glauben, insofern auch er, wenn er vernünftig sein soll, auf einem Urtheil über die Auctorität, also auf einem Erkennen beruht. Dies hat die moderne Philosophie in besonderm Maße geltend gemacht, und darin war und ist sie in ihrem Rechte, was auch die Gegner derselben sagen oder klagen mögen. Die Scholastik selbst, soweit sie wirklich Erkenntniß und Wissenschaft ist, ruht auf keinem andern Grunde, auch wenn sie ihr eigenes Fundament verleugnet und fremdartigem, d. h. nicht philosophischem Einfluß oder einem Machtgebot sich unterwirft. Aber das Subjective, worauf alle Erkenntniß beruht, ist nicht das Individuelle, dem Belieben des Einzelnen Freigegebene oder Unterworfene, sondern vielmehr die in jedem menschlichen Individuum concret und bewußt gewordene allgemeine Rationalität oder Vernünftigkeit im weitesten

Sinne. Wie alles Allgemeine nicht als solches existirt und wirken kann, sondern nur in der concreten Realisirung des Einzelnen, so ist dies auch mit der Rationalität, d. h. dem Inbegriff aller Erkenntnißprincipien, der Fall, weil sie nur lebendig werden und sich bethätigen kann im Individuum oder als rationales Vermögen des Individuums. Da wird sich natürlich bei der Bethätigung zunächst viel Individuelles geltend machen und das Allgemeine, objectiv Geltende mannichfach überwuchern; allein der Verlauf der geistigen Entwickelung geht eben dahin, das blos Individuelle immer mehr zu überwinden und das rein Allgemeine und allgemein Gültige zur Bethätigung und Herrschaft zu bringen und insofern immer objectiver zu werden im Erkennen, in der Philosophie wie in den andern Wissenschaften.[1] Dies kann aber nur erreicht werden durch freie Entwickelung der Wissenschaft, durch selbständige Bethätigung und die dadurch bedingte Erhöhung der Erkenntnißkraft, nicht durch Hemmung und Unterdrückung derselben, wodurch sie vielmehr im Stande der Unmündigkeit und damit des bloßen Subjectivismus erhalten wird.

[1] Hierüber meine Abhandlung in der philosophischen Zeitschrift „Athenäum", Jahrgang 1862: „Ueber Subjectivismus und Objectivität in der Philosophie" (S. 640—653).

Literatur zur Thomistischen Erkenntnißlehre.

Außer den schon in der Einleitung genannten Werken von J. Kleutgen (Bd. I), K. Werner (Bd. II), Stöckl (Bd. II, 1), Jourdain und Gonzalez sind noch folgende Specialschriften anzuführen:

Al. Schmid, Die Thomistische und Skotistische Gewißheitslehre. Programm (Dillingen 1859).

Fr. Seraph Schmeitzl, Die Aristotelisch-Thomistische Erkenntnißlehre (München 1861).

Liberatore, Ueber die intellectuelle Erkenntniß. Uebersetzt von Franz (Mainz 1861).

Alb. Stöckl, Der Nominalismus und Realismus. Programm (Eichstädt 1854).

C. Prantl, Geschichte der Logik, Bd. III (Leipzig 1867).

A. Otten, Allgemeine Erkenntnißlehre des Thomas von Aquino (Paderborn 1882).

J. Merten, Ueber die Bedeutung der Erkenntnißlehren des heiligen Augustin und des heiligen Thomas von Aquin für den geschichtlichen Entwicklungsgang der Philosophie als reiner Vernunftwissenschaft (Trier 1865).

II.

Philosophie und Theologie bei Thomas.

1) Dienstbarkeit der Philosophie. Natürliche und übernatürliche Wahrheiten.

Das Verhältniß von Philosophie und Theologie, wie es sich innerhalb des Christenthums gestaltet hat, ist schon in Kürze in allgemeiner Uebersicht zur Darstellung gekommen.[1] Dem philosophischen Denken und den Resultaten desselben ward durchaus nur eine dienende Rolle zugetheilt zu Gunsten des Glaubens, des Glaubensprincips und der Glaubensauctorität. Zuerst wurden die Gedanken der Philosophen angeführt als Zeugnisse und Begründungen für den Glauben und auch das eigene philosphische Denken allenthalben unter die Führung des Glaubens gestellt, sowie für die Erklärung und Begründung von diesem verwendet. Von einer selbständigen philosophischen Forschung, abgesehen vom Glauben, war viele Jahrhunderte hindurch keine Rede. Erst als die Aristotelische Philosophie ihrem ganzen Umfange nach im Abendlande bekannt wurde, erhielt die Philosphie wieder eine eigene gewissermaßen selbständige Stellung außer und neben der Theologie; aber auch da nicht eigentlich als selbständige Forschung und Wissenschaft, sondern mehr nur als historisch überliefertes Gut zu Diensten des Glaubens und strenge als Magd der Theologie untergeordnet und unter die Macht und Herrschaft der kirchlichen Auctorität gestellt.

a. Albertus Magnus und Thomas sein Schüler führten die Bestimmung dieses Verhältnisses von Philosophie und Theologie in Verbindung mit der Unterscheidung von natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten klar und entschieden durch. Es wurden

[1] Vgl. die Einleitung.

nämlich zwei Arten von Wahrheiten und zwei Quellen ihrer Erkenntniß unterschieden, natürliche und übernatürliche, von denen die ersten der natürlichen Vernunfterkenntniß entstammen, die andern aber nur durch directe göttliche Offenbarung den Menschen kund werden, nicht aber durch die Vernunft und deren natürliche Kraft erreicht werden können; — ja sogar selbst dann noch nicht von dieser erkannt oder begriffen zu werden vermögen, nachdem sie von Gott selbst geoffenbart worden, da sie eben übernatürlich oder mysteriös sind. Sie übersteigen die menschliche Vernunft, sind übervernünftig, — wenn sie auch nicht als widervernünftig bezeichnet werden dürfen. Im Grunde genommen kann also auch die Theologie diese übernatürlichen Wahrheiten trotz der Offenbarung nicht erkennen und begreifen, sondern allenfalls nur dieselbe als Thatsachen constatiren und einigermaßen verdeutlichen, sowie die Einwendungen dagegen beseitigen. Dennoch aber gilt dem Thomas die Theologie als höhere „Wissenschaft" und insofern als Herrin der Philosophie: zunächst weil sie diese übernatürlichen, direct göttlichen Wahrheiten zum Inhalt hat, die sie aus der göttlichen Offenbarung, aus Schrift und Tradition schöpft, und dann, weil die Gewißheit dieser Wahrheiten durch den Glauben eine höhere ist als die Gewißheit des philosophischen Erkennens durch die natürliche Vernunft des Menschen. Diese Glaubensgewißheit ist ja durch die Wahrhaftigkeit und Auctorität des sich offenbarenden Gottes selbst begründet, — die doch unfehlbar und absolut sicher sein muß gegenüber der schwachen, fehlbaren Vernunft des Menschen! Damit glaubte man das Dienstverhältniß der Philosophie gegenüber der Theologie, die höhere Stellung dieser und die Unterordnung jener vollständig begründet zu haben. Thomas sagt: Unde et theologia maxima sapientia dici debet, utpote semper altissimam causam considerans; et propter hoc ipsi, quasi principali, philosophia humana deservit (Cont. Gent. L., II, c. 4).[1]

Zu den sogenannten übernatürlichen Wahrheiten werden alle jene gezählt, welche als der directen göttlichen Offenbarung entstammend betrachtet werden, insbesondere die specifisch christlichen Glaubenswahrheiten. Zu diesen gehört, wie nach Albertus Magnus, so auch nach Thomas vor Allem die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, als dem specifisch christlich geoffenbarten Mysterium des

[1] Sum. theol., I, qu. 1 a 5 ad 2. In Boëth. de Trinit., qu. 2 a 3 ad 7.

göttlichen Lebensprocesses — in Dreiheit der Personen bei Einheit der Substanz. Thomas bemerkt hierüber: Impossibile est rationem naturalem ad cognitionem divinarum personarum pervenire: per rationem naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non ea quae pertinent ad distinctionem personarum; qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei derogat. (S. theol., I, qu. 32 a 1.) Als Grund, warum die menschliche Vernunft nicht aus ihren eigenen Principien die göttliche Trinität erkennen und nicht den Beweis der Wahrheit dieser Lehre erbringen könne, führt er an, daß die Vernunft nur aus der Schöpfung auf Gott und seine Beschaffenheit schließen kann, und zwar nur insofern als Gott das Princip aller Wesen ist. Die schöpferische Kraft Gottes aber ist der ganzen Trinität gemeinsam, gehört also zur Einheit des Wesens, nicht zu dem Unterschiede der Personen.[1] — Außer der Lehre von der göttlichen Trinität gehören noch zu den übernatürlichen, der bloßen Vernunft nicht erreichbaren, aus ihren Principien nicht zu erkennenden und zu beweisenden Wahrheiten: die Lehre von der Menschwerdung des göttlichen Logos, von der Erbsünde und der Erlösung durch Christi Opfertod, von den Sakramenten, insbesondere von der Eucharistie, von der Auferstehung der Todten, vom Weltgericht, vom Fegefeuer, von der ewigen Seligkeit und Verdammniß. Bei Thomas speciell gehört zu diesen übernatürlichen Glaubenswahrheiten auch noch die Lehre von der zeitlichen Schöpfung oder vom Angefangenhaben der Welt durch einen Schöpfungsact Gottes gegenüber der Ewigkeit der Welt bei Aristoteles und vieler seiner Commentatoren, aber auch gegenüber der Annahme einer ewigen göttlichen Weltschöpfung. Thomas ist nämlich, hierin abweichend von Albertus Magnus, der Ansicht, daß zwar das Geschaffensein der Welt durch Gott philosophisch bewiesen werden könne, nicht aber der zeitliche Anfang der Welt, welcher vielmehr nur durch den Glauben uns gewiß sei. (Mundum incepisse aut durationis initium habuisse sola fide tenetur.[2]) — Was die Vernunft bezüglich dieser übernatürlichen und übervernünftigen Wahrheiten leisten kann, besteht

---

[1] S. th., I, qu. 32 a 1.

[2] Näheres hierüber in des Verfassers Abhandlung in seiner philosophischen Zeitschrift „Athenäum", Jahrgang 1862: „Ueber die Ewigkeit der Welt" (S. 609—639).

nur darin, die Einwendungen dagegen zu widerlegen, zu zeigen, daß sie nicht vernunftwidrig seien, und außerdem Wahrscheinlichkeitsgründe dafür aufzubringen und durch Gleichnisse und Analogien sie zu verdeutlichen.

Unter den sogenannten natürlichen Vernunftwahrheiten versteht Thomas alle jene, welche in Bezug auf Gott und Uebersinnliches durch die Vernunft auf Grund ihrer Principien der Erkenntniß gewonnen oder bewiesen werden können auch ohne besondere göttliche Offenbarung; d. h. jene Wahrheiten über Gott, seine Existenz, seine Eigenschaften und Bethätigungen, die auf Grund gegebener (Natur-)Thatsachen (als sachlicher Principien) durch Abstraction und Schlußfolgerung nach den Gesetzen des Denkens (formalen Principien des Widerspruchs [Identität] des Grundes [Causalgesetz] und ausgeschlossenem Dritten) erreicht oder bewiesen werden können. Außer dem Dasein und der Einheit (Einzigkeit) Gottes und seiner Eigenschaften als vollkommenes, absolutes Wesen, gehören zu diesen natürlich erkennbaren Wahrheiten auch die Weltschöpfung und Unsterblichkeit der menschlichen Seelen. Von all diesem wird eine eigentlich demonstrative Erkenntniß für möglich gehalten, eine Erkenntniß also, die darin besteht, daß aus bekannten und anerkannt Gewissem und Wahrem Anderes in strenger Consequenz, in logischer Nöthigung nach den Gesetzen des Denkens abgeleitet und dadurch ebenfalls bekannt und als gewisse Wahrheit vom Intellect oder der Ratio erfaßt wird. Indeß ist diese Erkenntniß für die menschliche Vernunft zwar möglich, aber in Wirklichkeit schwer zu erringen, und insofern für die Mehrzahl der Menschen so unmöglich, daß sie auch in Bezug auf diese Wahrheiten auf den Glauben angewiesen sind. Daher sind auch diese Wahrheiten, obwol an sich durch die menschliche Vernunft selbst erreichbar, doch angemessenerweise ebenfalls Gegenstand göttlicher Offenbarung, um den Menschen als gewisser Inhalt des Glaubens zugänglich zu sein. In Bezug auf die übernatürlichen, specifisch-christlichen oder Offenbarungs-Wahrheiten bilden die genannten natürlichen Wahrheiten die Grundlage und die Voraussetzung oder Vorstufe, da die Uebernatur die Natur als Fundament voraussetzt und die Uebernatur und Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern ergänzt und vervollkommnet (gratia naturam non tollit sed perficit). Dieselben werden daher auch als Praeambula fidei, als dem übernatürlichen Glauben vorausgehend, bezeichnet; als prima credibilia aber werden

sie insofern betrachtet, als sie trotz ihrer Vernunftgemäßheit doch wegen der Unfähigkeit der meisten Menschen, sie selbständig durch eigene Vernunftforschung zu erwerben, mit in das Offenbarungsgebiet hereingezogen und in die Reihe der Glaubenswahrheiten gestellt sind als nothwendige Voraussetzung der Offenbarungswahrheiten.

Bewiesen aus der Vernunft oder erkannt und begriffen aus den natürlichen Vernunftprincipien können also diese übernatürlichen Offenbarungswahrheiten nicht werden, sind demnach nicht Gegenstand und Inhalt der Philosophie, sondern nur der Theologie. Diese führt ihre Beweise dafür nicht aus der Vernunft, sondern aus den Offenbarungsurkunden, aus Schrift und Tradition, setzt demnach den Glauben an diese schon voraus und hat daher als positive Wissenschaft auch nur für die Gläubigen Geltung. Auch wird eigentliche Einsicht oder Erkenntniß der Sache selbst dabei nicht gewonnen, weil eben diese Wahrheiten die Vernunft übersteigen. Wenn sie dennoch als Wahrheiten angenommen, geglaubt werden, so geschieht dies mehr mit dem Willen, als mit der Vernunft, mehr durch eine Unterwerfung als durch Einsicht. Dem Willen kommt im Gebiete des Glaubens der Primat (principalitas) zu vor der Vernunft. Dieses Fürwahrhalten ohne Vernunft-Einsicht begründet hauptsächlich das Verdienst des Glaubens. Das Fürwahrhalten findet dabei statt, nicht weil die Vernunfteinsicht dazu bewegt oder nöthigt, sondern weil Gott selbst diese Wahrheiten geoffenbart hat und die Zustimmung sich nicht auf die eigene Vernunft gründet, sondern auf göttliche Wahrhaftigkeit und Auctorität; sodaß dadurch das Verdienst des Gehorsams und der vertrauenden Hingabe an Gott erworben wird. Wie an Verdienstlichkeit dieser Glaube das natürliche Vernunft-Wissen überragt, so auch an Gewißheit und an Erhabenheit des Inhalts. An Gewißheit, weil die Gewähr dafür die göttliche Vernunft und Auctorität bietet, die unfehlbar ist, nicht die schwache, irrthumsfähige Menschenvernunft; an Erhabenheit, weil diese Wahrheiten höher stehen als alle natürlichen, welche die bloße Vernunft des Menschen zu finden oder zu erkennen vermag. Obgleich indeß von Thomas das Verlangen oder Streben, diese übernatürlichen Wahrheiten mit der Vernunft zu begreifen als eine Beeinträchtigung des Glaubens, als eine Schädigung des Glaubensverdienstes betrachtet wird, so kann doch die Vernunftbethätigung dabei nicht ganz aus dem Spiele bleiben. Ist es auch selbstverständlich, daß, wenn einmal gewiß ist, Gott selbst

habe diese höhern Wahrheiten geoffenbart, man die Annahme derselben nicht erst von eigener Vernunft-Prüfung und -Einsicht abhängig mache, als müßte man sich erst vergewissern, ob dies Geoffenbarte auch wahr sei, ob Gott auch wirklich Wahres, Richtiges oder Vernünftiges geoffenbart habe, so ist ja doch vor Allem die Frage mit Bestimmtheit zu beantworten, ob es denn wirklich Gott selber sei, der dies Alles geoffenbart, gelehrt und angeordnet habe; denn mit dieser Gewißheit erst ist all das Bemerkte richtig und annehmbar. Dies aber, daß Gott sich geoffenbart, kann nicht selbst wieder von vornherein ohne weitere Prüfung, ohne Vernunftgebrauch angenommen oder geglaubt werden. Und hier ohne Vernunftgebrauch gleich zu glauben, oder die Vernunft ungebraucht zu unterwerfen, kann nicht als Verdienst des Glaubens angesehen werden, würde vielmehr nur Leichtgläubigkeit und Sorglosigkeit verrathen. Hier gilt vielmehr das Intelligo ut credam, nicht das Credo ut intelligam, das vielmehr selbst sich erst auf jenes stützen muß. Die Frage ist also: Woran ist zu erkennen, ob eine Lehre und Anordnung, die sich als göttliche Offenbarung ankündigt, wirklich eine solche sei und insbesondere: wodurch kundgegeben und mit Sicherheit bewiesen sei, daß die christliche Religion wirklich göttliche Offenbarung sei und der Glaube an sie nicht blos als Berechtigung, sondern als Pflicht und höchstes Verdienst erscheine. Ob und daß Gott selber sich geoffenbart habe, ist demnach das Grundproblem für die Wissenschaft (und im Grunde für jeden urtheilsfähigen Menschen, der in vernünftiger Weise glauben, Gott gegenüber sich als Vernunftwesen bethätigen, also das Obsequium rationabile leisten, nicht wie die vernunftlosen Thiere sich blos blindlings unterwerfen will). — Nach Thomas nun ist dieser Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums geliefert durch die Wunder, die insbesondere der Stifter des Christenthums gewirkt hat, durch die messianischen Weissagungen der Propheten des Alten Testaments, die sich durch Christus und seine Stiftung erfüllt zeigen, und dann auch noch durch die wunderbare Erhaltung und Ausbreitung des Christenthums ohne Gewaltanwendung, wie sie bei dem Mohammedanismus stattfand, sowie durch die lange Dauer, das Alter der christlichen Religion; — ein Beweisgrund, der, wenn er überhaupt gegenüber viel ältern Religionen ein solcher wäre, eben doch nur für spätere Zeiten gelten könnte, nicht für die frühern. Dies sind die sogenannten Motiva credibilitatis für den Glauben, durch welche

dieser immerhin in ein gewisses Abhängigkeitsverhältniß der Vernunft und dem Wissen gegenüber gesetzt ist. Zu all dem muß freilich noch, soll der Glaube wirklich (als übernatürlicher) entstehen und dauern, eine besondere göttliche Einwirkung oder Mitwirkung, die göttliche Gnade, hinzukommen, ein geheimnißvoller innerer Antrieb des zum Glauben einladenden Gottes (interior instinctus Dei invitantis. S. th., II, 2, q. 2 a 9). — Dies also, die Göttlichkeit der Offenbarung, respective die Prüfung derselben, die Beweisführung dafür, ist der entscheidende Punkt, auf den Alles ankommt, und ohne den alles Uebrige, was über Pflicht des Glaubens über die Gewißheit und Wahrheit desselben der Vernunft und dem Wissen gegenüber behauptet wird, ohne alle Bedeutung ist; während sich dies Alles ganz von selbst versteht, wenn wirklich mit voller Sicherheit der Beweis geführt werden kann, daß die christliche Religion mit ihrem gesammten Inhalt in der That von Gott selbst geoffenbart sei. — So lautet, in kurzen Zügen, die Lehre des Thomas in Bezug auf das Verhältniß von Philosophie und Theologie, vom Wissen und Glauben begründet auf die Unterscheidung von natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten und die Motiva credibilitatis.

b. Gehen wir nun zur Prüfung dieser Theorie über, so muß vor Allem auffallend und seltsam erscheinen, in welches Verhältniß Vernunft und Wissenschaft vom Uebersinnlichen und Göttlichen gesetzt ist, einerseits zur Natur mit ihren Erscheinungen, andererseits zur behaupteten göttlichen Offenbarung mit ihrem Inhalte. Daß die Vernunft aus ihren Principien durch Betrachtung der Natur, die doch zunächst nur sich selbst, nicht Gott offenbart, zu wirklicher Erkenntniß des Daseins und der Eigenschaften Gottes kommen könne, wird zugegeben und angenommen, daß dieselbe dagegen durch die göttliche Offenbarung ein Wissen erlangen könne, wird in Abrede gestellt; — und doch müßte, sollte man meinen, gerade das Umgekehrte der Fall sein. Die Natur verhüllt Gott vielfach weit mehr durch ihre Endlichkeit und durch all das physische und moralische Uebel, das in ihr vorhanden ist, und muß demnach der Vernunft die richtige Erkenntniß vielmehr erschweren, wenn nicht unmöglich machen; dagegen die Offenbarung ist gerade dazu bestimmt, Gott und Göttliches erkennbar, offenbar zu machen und muß demnach der Vernunft die Erkenntniß erleichtern und zwar gerade die Erkenntniß dessen, was speciell geoffenbart wird, wenn sie ihre Aufgabe erfüllen, ihren Zweck erreichen soll! Statt dessen wird speciell das, was geoffenbart ist,

als Geheimniß bezeichnet, das der menschlichen Vernunft unerreichbar sei, sie durchaus übersteige, während durch das, was nicht specielle Offenbarung ist, die Natur, wirkliche Erkenntniß erreichbar sein soll! Doch lassen wir dies auf sich beruhen und wenden wir uns zur Prüfung der so wichtigen Unterscheidung von natürlichen und übernatürlichen oder übervernünftigen Wahrheiten, welche die Hauptgrundlage für die Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie, respective der Annahme eines Dienstverhältnisses jener unter dieser geworden ist.

So klar und einleuchtend nun auf den ersten Blick diese Unterscheidung zu sein scheint, so unbegründet und unhaltbar erweist sie sich bei näherer Betrachtung; denn die sogenannten natürlichen, d. h. aus den Principien der Vernunft selbst erkennbaren Wahrheiten in Bezug auf Dasein, Wesen und Eigenschaften Gottes sind keineswegs so bestimmt und demonstrativ erkennbar, wie behauptet wird, und umgekehrt: die sogenannten übernatürlichen oder übervernünftigen Wahrheiten oder Mysterien sind, wenn sie einmal für göttlich geoffenbart und angeordnet gelten, keineswegs so unerkennbar und übervernünftig, wie angenommen ist, wenigstens nicht mehr unerkennbar und unbegreiflich als die natürlichen oder Vernunft-Wahrheiten es ebenfalls sind. Es ist ja allerdings richtig, daß man, ausgehend von der Erscheinungswelt und ihrer Vielheit und Veränderlichkeit zu einem allgemeinen Sein und einem einheitlichen, ewigen, unentstandenen Urgrund alles Daseins und seiner Erscheinungen und Wirkungen in einem strengen Denkproceß gelangen kann. Durch höchste Bethätigung des Verstandes (Intellectes), d. h. durch Abstraction gewinnt man zuletzt den allgemeinsten Begriff des Seins wie der Einheit, der übrigbleibt, wenn man alle einzelnen Erscheinungen, Wirkungen und Eigenschaften beiseite läßt und nur noch das Allen unbedingt zukommende Gemeinsame und Eine, Gleiche festhält. Ebenso gelangt man durch Schlußfolgerung mittels des Causalgesetzes (und Denkgesetzes vom Grunde, Ratio) zu einem ewigen Urgrund oder unentstandenen Wesen von Allem. Denn da einmal Etwas ist, so muß immer und ewig Etwas gewesen sein, denn ohne dies wäre auch jetzt noch nichts, da aus Nichts eben Nichts entstehen kann. Aber dies sind eben doch nur allgemeine, abstracte, wenn auch absolute Bestimmungen eines ewigen Urwesens und Urgrundes des Daseins — wie sie schon die alten Philosophen gefunden, — noch nicht nähere Erkenntniß dessen, was man in der Religion

als Gott bezeichnet und verehrt. Nähere Bestimmungen hiervon sind nicht mehr so streng logischen, demonstrativen Charakters, nicht mehr apodiktische Erkenntniß, sondern sind nur durch Analogieschlüsse gewonnen, indem die Eigenschaften und Bethätigungen Gottes nach menschlicher Art gedacht werden und also Anthropomorphismus zur Anwendung kommt, wenn auch dieselben über das Maß des Menschlichen hinaufpotenzirt werden (via eminentiae). Analogieschlüsse aber geben nie volle Sicherheit, selbst wenn deren Berechtigung entschiedener und klarer erkannt werden kann, als es in Bezug auf die Gottheit möglich ist. Es fehlt also dabei eine feste Grundlage demonstrativer Erkenntniß, abgesehen davon, daß gerade gegen anthropomorphische Eigenschaftsbestimmungen Gottes aus Natur und Geschichte in unzähligen Fällen Instanzen angeführt werden können. Denn so Vieles geschieht und erscheint zugelassen, was diesen göttlichen Eigenschaften nicht gemäß ist, und was ein vernünftiger Mensch seiner Einsicht und Güte gemäß nicht vollbrächte oder nicht geschehen ließe, wofern er es zu ändern oder zu verhindern vermöchte. Da aber dabei immer angenommen werden muß, daß dieses in Gottes Macht läge, wenn er wollte, so muß, um aus der Schwierigkeit zu kommen, immer wieder zu Gottes unerforschlichem Wesen und Rathschluß und zu Schwäche und Einsichtslosigkeit der menschlichen Vernunft Zuflucht genommen werden, — nachdem man zuvor rationale, demonstrative Erkenntniß Gottes gewinnen zu können behauptete. Doch dies wird in der Folge noch näher zu erörtern sein.

Was andererseits die übernatürlichen, übervernünftigen Wahrheiten oder Mysterien betrifft, so sind sie nicht so unerkennbar, wie bei Thomas angenommen wird, — nicht mehr unerkennbar, als die sogenannten rationalen oder natürlich erkennbaren höhern Wahrheiten in Bezug auf Gott. Schon daß sie als nicht widervernünftig bezeichnet werden, setzt eine gewisse Erkenntniß voraus, und wenn Convenienz-Gründe und (passende) Gleichnisse zur Erläuterung und Bestätigung angeführt werden können, so sind diese von Analogie-Gründen doch nicht wesentlich verschieden. Ja ist einmal entschieden und sicher festgestellt, daß Gott selbst diese übernatürlichen Wahrheiten und Mysterien geoffenbart und angeordnet hat, dann sind sie gewissermaßen mehr erkennbar, als jene natürlichen rationalen Wahrheiten. Wahrheit ist für Erkennen bestimmt, und was heißt doch erkennen und wissen? Doch wol wesentlich dies, daß das, was

erkannt werden soll, aus den genügenden Ursachen abgeleitet und daraus begriffen wird. Ist nun einmal sicher (wie vorausgesetzt wird), daß diese übernatürlichen Lehren und mysteriösen Acte der Religion von Gott selbst, dem Allweisen und Allmächtigen, stammen, dann können sie auch aus genügender Ursache erklärt, also insofern wissenschaftlich erkannt werden, wenn wir auch die wirkende Kraft selbst und das Wie des Seins und Wirkens nicht zu erkennen oder zu durchschauen vermögen wie etwa in der Mathematik. Ist doch selbst in der Naturwissenschaft Aehnliches der Fall! Für die mechanischen Wirkungen oder Erscheinungen der Gravitation oder Elektricität nehmen wir eine entsprechende Kraft zur Erklärung (wenn auch etwa nur hypothetisch) an und glauben dadurch keineswegs die wissenschaftliche Erklärung zu beeinträchtigen, — um so weniger, da auch wieder experimentell diese Kraft als Ursache in Thätigkeit gesetzt werden kann, um jene Wirkungen oder Erscheinungen daraus hervorgehen zu lassen. Die Kraft selbst, die wir als Ursache annehmen, erkennen wir aber in ihrem Ansich oder Wesen durchaus nicht, sie ist und bleibt uns in dieser Beziehung unbekannt trotz aller wissenschaftlichen Erklärung. So nun auch sind diese sogenannten Mysterien wissenschaftlich erkannt, d. h. aus genügendem Grund erklärt, wenn wir wissen, daß sie von Gott kommen, auch wenn wir das Wie nicht zu erkennen vermögen, wie wir dies ja auch bei so vielen Naturvorgängen, insbesondere im Gebiete des Organischen, nicht erkennen. Es handelt sich dabei nur darum, ob wirklich eine göttliche Macht und Wirksamkeit sich bethätigt und das hervorbringt, was behauptet wird. Das eben ist die große Frage, das Uebrige versteht sich dann von selbst und ist vollständig erklärt durch die göttliche Causalität — soweit menschliche Vernunft überhaupt in diesem Dasein reale Dinge erkennen und wissen kann. Diese Erkenntniß der sogenannten Mysterien aus göttlicher Causalität ist sogar sicherer, strenger als die Erkenntniß der sogenannten natürlichen Wahrheiten, des Seins Gottes nämlich und seiner Eigenschaften aus den Naturerscheinungen und Wirkungen als deren Ursache. Dort ist das Verfahren deductiv und gewissermaßen apodiktisch, hier nur inductiv und daher nicht alle Ungewißheit ausschließend.

Doch gehen wir über zur Betrachtung dieser Mysterien oder übernatürlichen Wahrheiten im Einzelnen. Da tritt uns vor Allem die Lehre von der göttlichen Trinität entgegen als ein Geheimniß, das alle menschliche Vernunft übersteigt und nur im

Glauben festgehalten werden kann. Die Dreipersönlichkeit Gottes bei Einheit der Substanz gehört nach dieser theologischen Lehre nicht der göttlichen Wirksamkeit nach außen, der Welt gegenüber an, sondern ist wesentliche Form des göttlichen Lebensprocesses, ist also so gut eine wesentliche Bestimmung Gottes, wie dessen Dasein, Einheit, Substantialität u. s. w. Wenn demnach die menschliche Vernunft wirklich Gott zu erkennen vermag, so sollte man meinen, daß sie auch diese Wesens- und Lebensbestimmung der göttlichen Dreieinigkeit zu erkennen vermöge, da sonst auch jene natürliche Gotteserkenntniß keine wahre sein kann, — im Gegentheil wegen des Einheitsgedankens der Annahme dieser Dreipersönlichkeit sogar ein Hinderniß bereiten muß, — wie sich dies in der ersten Zeit des Christenthums gerade am Judenthum so deutlich zeigte. Der Grund, den Thomas dafür anführt, warum diese Erkenntniß der Dreipersönlichkeit in der Einheit der menschlichen Vernunft nicht möglich sei, ist vollständig bedeutungslos. Es soll nämlich dieselbe darum nicht möglich sein, weil die Weltschöpfung ein Werk der göttlichen Einheit, nicht der Dreiheit der Personen sei, demnach auch nur die Einheit Gottes abbilde und offenbare. Dies aber wird in der populär-kirchlichen Lehre nicht einmal angenommen, sondern in derselben wird die Schöpfung dem Vater, die Erlösung dem Sohne und die Heiligung dem göttlichen Geiste zugetheilt. Indeß abgesehen davon: Ist die Trinität eine Wesens- und Lebensbestimmung Gottes, dann muß die Schöpfung davon so gut die Spur an sich tragen, wie von der göttlichen Einheit, weil sie ohne diese ein falsches Abbild der Gottheit wäre und der Menschengeist durch sie nothwendig zum Irrthum geführt würde, und außerdem die Weltbetrachtung und Vernunfterkenntniß einerseits und die specielle Offenbarung Gottes andererseits nothwendig in Conflict gerathen müßten — was doch von göttlicher Weisheit, Wahrhaftigkeit und Güte gegen die Menschheit nicht wohl veranlaßt werden mag. In der That aber trägt die Schöpfung wirklich im sinnlichen wie im geistigen Gebiete allenthalben die Spur einer Dreiheit in der Einheit an sich. Nicht um die Zahl Eins und Drei handelt es sich, als sollten diese identisch sein, sondern darum, daß jede Realität im Dasein durch eine Dreiheit von Momenten in ihrer Einheit constituirt ist. Schon im stofflichen, materiellen Gebiete ist Jegliches, jedes Etwas, jeder Körper, jedes Atom, insofern es einen Raum erfüllt, durch eine Dreiheit der Ausdehnung, durch drei Dimensionen constituirt, von denen

jede zwar von der andern verschieden ist, aber jede die beiden andern in ihrer Existenz bedingt, wie hinwiederum selbst von ihnen bedingt ist und mit ihnen die Einheit constituirt; bildet also eine Drei-Einheit. Im Organismus tritt wiederum eine Dreiheit von Momenten in höherer Weise auf, er schließt Sein (Realität), Kraft und Norm (Ziel, Idee) in sich. Im Geiste ebenso in noch höherer Weise läßt sich mit Grund die Dreiheit der Grundmomente annehmen: Wesenhaftes Sein oder Gemüth, Erkenntnißkraft und Wille. So sind die Spuren der Dreiheit schon allenthalben im Einzelnen wahrnehmbar; im Großen, im allgemeinen Naturproceß zeigt sich dasselbe vor Allem in der Erzeugung und Forterhaltung oder der beständigen Lebenserneuerung, also im immanenten Lebensprocesse der lebendigen Natur. Aus zwei Factoren geht im einheitlichen, schaffenden Generationsacte ein drittes hervor, und alle drei zusammen bilden die Bethätigung des Gattungs-Wesens und -Lebens. Die ganze Natur mit ihrem Lebensprocesse stellt demnach ein Abbild des göttlichen, dreieinigen Lebensprocesses dar, und umgekehrt, wenn von der Beschaffenheit der Welt auf Wesen und Lebensproceß Gottes geschlossen werden darf, dann ist in Gott eine Drei-Einheit dieses Lebensprocesses anzunehmen, ja die Dreiheit in Gott ist analogisch noch leichter zu erkennen als die Einheit, und es ist weniger wunderbar, daß es so ist, als wenn es nicht so wäre. Von einem besondern, vollständig unerkennbaren Mysterium der Dreiheit gegenüber der Einheit Gottes, die ihrerseits nicht als Mysterium betrachtet wird, kann also gar keine Rede sein.[1] Der kirchliche Sprachgebrauch zur Bezeichnung der Momente des göttlichen Lebensprocesses ist in der That genommen von dem irdischen Generationsverhältniß, da die Begriffe Vater, Sohn und Zeugung dabei zur Anwendung kommen, indem der Sohn (Logos) als von Ewigkeit vom Vater gezeugt und als gleichwesentlich mit diesem bestimmt wurde. Die Kirchenlehrer haben eigenthümlicherweise das menschliche Zeugungsverhältniß bei Erläuterung und Verdeutlichung der göttlichen Trinität größtentheils vermieden wie mit einer gewissen Scheu und haben dafür drei Momente im geistigen Wesen des Menschen zur

[1] Daraus erhellt, wie bedeutungslos es schon in dieser Beziehung ist, wenn Papst Pius IX. in seinem „apostolischen" Schreiben gegen meine Philosophie (Gravissimas inter vom 11. December 1862) von certissimi fines spricht, welche die menschliche Vernunft nicht überschreiten könne und dürfe.

Erklärung herbeigezogen, so insbesondere Augustinus: Gedächtniß, Verstand und Wille. Allein das Zeugungsverhältniß ist dabei viel passender vom kirchlichen Sprachgebrauch selbst sanctionirt und drückt zugleich das Fundamentalverhältniß im Wirken und Leben der ganzen Schöpfung aus, wodurch der Lebensproceß des Schöpfers und der Schöpfung als ein analoger, gleichartiger erscheint. Demgemäß ist die göttliche Trinität der menschlichen Vernunft und Welterkenntniß gegenüber nicht mehr Geheimniß, und nicht unerkennbarer als das Uebrige, was von Gott anthropomorphisch gelehrt oder angenommen wird. Im Gegentheil, die Erkenntniß des trinitarischen Verhältnisses im ewigen, absoluten Wesen und im Weltgrund kommt dem als unbedingt Erkannten, der Absolutheit, Ewigkeit und Nothwendigkeit weit näher als alle die andern mehr anthropologischen Eigenschaften, die Gott zugeschrieben zu werden pflegen und die als rationale, natürliche Wahrheiten gelten, obwol in der Weltbeschaffenheit so manche Instanzen dagegen sprechen.

Auch bezüglich der übrigen sogenannten übernatürlichen Lehren (Wahrheiten) läßt sich der in Frage stehende Unterschied von vernünftig und übervernünftig nicht mit Grund aufrecht erhalten. So gelten die Sakramente in ihrem Wesen und ihren Wirkungen als übernatürlich und übervernünftig, der menschlichen Erkenntnißkraft nicht begreiflich und nur dem Glauben zugänglich. Wenn sie das wirklich sind, als was sie behauptet werden und wirklich wirken, was ihnen in der Lehre und im Glauben zugeschrieben wird, kann dies auch als ganz richtig erscheinen; die Grundfrage ist daher vor Allem die nach der Thatsache. Aber auch wenn diese feststeht, können sie in ihrem Wesen und in ihren Wirkungen nicht als unbegreiflicher betrachtet werden als die sogenannten natürlichen Dinge und Ereignisse im Dasein, die wir auch in ihrem Grund und Wesen nicht erkennen, indem wir nur deren Wirkungen und Erscheinungen wahrnehmen — was, wie schon oben bemerkt, selbst von physikalischen Dingen, Kräften und Wirkungen, z. B. der Elektricität, der Fall ist. Hinwiederum aber sind jene auch ebenso begreiflich oder erkennbar wie diese, wenn Erkennen oder Begreifen so viel ist, als aus hinreichender Ursache erklären (nicht blos als Eigenschaft oder Merkmal aus einem abstracten Begriff ableiten). Ist mit Sicherheit erwiesen und festgestellt, daß Gott selbst diese Sakramente eingesetzt und ihre Wirkungen bestimmt habe, dann ist so viel Gewißheit und Sicherheit

für das menschliche Bewußtsein gegeben, als nur immer für den Menschengeist im Naturdasein möglich ist, da derselbe z. B. auch von Erzeugung und Wachsthum trotz naturwissenschaftlicher Bestimmung nicht mehr weiß, — ja weniger, da dort die Ursache gewußt würde, hier zwar die Wirkungen wahrgenommen werden, die Ursachen aber nicht genau erkannt sind. — In der Eucharistie z. B. wird Brot und Wein als verwandelt in den Leib und das Blut Christi (d. h. in den lebendigen Gottmenschen) angenommen, trotzdem daß die äußern Eigenschaften die Erscheinungen von beiden unverändert bleiben. Gewiß unbegreiflich; aber wenn es einmal festgestellt ist, daß Gott selbst, der Allmächtige, es so will und so angeordnet hat, dann kann nicht geradezu die Unmöglichkeit behauptet werden, wenn auch die Thatsache schwer anzunehmen ist. Denn der göttliche Wille und die göttliche Macht sind immerhin hinreichende Ursachen als Erklärungsgründe; logische Widersprüche aber sind dabei wenigstens insofern nicht vorhanden, als nicht behauptet wird, es sei Brot noch vorhanden und dieses Brot zugleich nicht vorhanden, da es verwandelt sein soll in den Leib und das Blut Christi. Inneres Wesen und äußere Erscheinung stimmen auch sonst nicht immer überein, selbst bei Naturdingen nicht, wie z. B. schon die gefährlichen Explosivstoffe bezeugen. — Aehnlich verhält es sich mit der Taufe und den andern sogenannten Sakramenten. Bei der Taufe wird dem Wasser in Verbindung mit dem Aussprechen der vorgeschriebenen Formel die Kraft und Wirkung zugeschrieben, den Menschen von der Erbsünde und -Schuld, und selbst auch von den übrigen Sünden zu reinigen. Sicher eine wunderbare, an sich unbegreifliche Kraft und Wirkung des Wassers! Aber ganz begreiflich, wenn einmal feststeht, daß die göttliche Macht und Wirksamkeit selbst darin sich bethätigt, da auch Menschen durch gewöhnliche, natürliche Dinge, durch Kunstwerke und wissenschaftliche Leistungen, die in gewöhnlichem sinnlichen Material dargestellt werden, geistige Wirkungen hervorzubringen vermögen. Wiederum also und immer handelt es sich darum, ob es Thatsache ist, daß göttliche Macht und Wirksamkeit sich dabei bethätige. Die Vernunft und wissenschaftliche Forschung ist demnach hier durchaus nicht auszuschließen, sondern hat sich nur ganz und vollständig darauf zu concentriren, zu prüfen und festzustellen, ob und daß göttliche Macht selbst dabei sich bethätige, göttliche Offenbarung und Wirksamkeit sich darin kundgebe. Mit der Lehre von der Incarnation des Logos, von der Erbsünde, von der Er-

lösung u. s. w. verhält es sich ebenso. Die Vernunft und Wissenschaft dabei auszuschließen, besteht durchaus kein Recht, keine Veranlassung; im Gegentheil. Müßte dies Alles als übervernünftig betrachtet und ungeprüft hingenommen werden, dann würde überhaupt der Mensch in diesem Gebiete der Unvernunft oder dem Zufall preisgegeben bleiben. Daß diese Dogmen nicht aus den sogenannten natürlichen Principien erkannt, d. h. abgeleitet oder construirt werden können oder deducirt aus natürlichen Thatsachen oder allgemeinen Begriffen, berechtigt noch nicht, der Vernunftprüfung dieses ganze Gebiet grundsätzlich und allgemein zu verschließen, sonst müßte dasselbe auch andern Religionen gegenüber gelten, die auch ihre Mysterien, ihre Glaubenssatzungen und geheimnißvoll wirkende Cultusacte haben. Auch diese können nicht aus den Principien der natürlichen Vernunft deducirt oder begriffen werden, soll man sie deshalb auch für übervernünftige Wahrheiten halten? oder gleich von vornherein ohne Prüfung verwerfen? Ist eine solche nicht möglich, weil dabei nicht aus natürlichen Principien zu erkennen ist? Gibt es keine andere Prüfung durch verschiedenartige Reflexionen und Erwägungen? Wäre Unmöglichkeit der Deduction ein Grund, der Vernunft alle Berechtigung abzusprechen, hierüber zu forschen und zu urtheilen, so könnte in diesem sonst so geistigen Gebiete nur noch der Zufall oder die physische Gewalt entscheiden, was geglaubt werden und gelten soll und was nicht. Allerdings werden die christlichen Theologen ohne weiteres allen übrigen Religionen die Berechtigung absprechen, auch ihrerseits alles Vernunfturtheil bezüglich ihrer Lehren und Cultusbräuche zu verpönen, dagegen nur für ihre eigene Religion das Recht in Anspruch nehmen dies zu thun und die Vernunft zur urtheilslosen Unterwerfung zu nöthigen; ja sogar ihr das Begreifenwollen ihrer Mysterien zu verbieten als schädigend für den Glauben und dessen Verdienst. Allein für die Wissenschaft müssen allgemeine Grundsätze gelten, und keine nichtwissenschaftliche Macht oder Auctorität hat das Recht, ihrer Prüfung Schranken zu setzen oder ihr die Gegenstände der Forschung zu bestimmen und die Grenzen abzustecken, bis zu welchen sie gehen darf.[1] Keine Religion oder religiöse Sekte hat ein Privilegium für sich in Anspruch zu nehmen der Wissenschaft gegenüber, während alle übrigen

[1] Näheres in des Verfassers Schrift: Ueber die Freiheit der Wissenschaft (München 1861), und in: Athenäum, philosophische Zeitschrift (Jahrg. 1862 und 1863), sowie in der Schrift: Das Recht der eigenen Ueberzeugung (Leipzig 1869).

der Prüfung dieser preisgegeben sein sollen; denn nimmt die eine ein solches Privilegium in Anspruch, dann auch jede andere, dann wird die Vernunft aber vollständig aus dem Gebiete der Religion ausgeschlossen; und da alle auf Herrschaft und geradezu auf Alleingeltung Anspruch machen und sich gegenseitig bestreiten und verdammen, so bleibt, wie schon bemerkt, nur die rohe physische Gewalt als Entscheidungsmittel in diesem Gebiete übrig, — wie dies denn auch die Religionsgeschichte hinlänglich bezeugt in den zahllosen Gewaltthaten und Kriegen, die um des Glaubens willen stattgefunden haben. Wo eben die Vernunftforschung einmal aus dem Gebiete der Religion ausgeschlossen wird, da wird nicht blos aller Aberglaube zur Wucherung kommen, sondern die sogenannte Rechtgläubigkeit, d. h. die anzunehmende oder vorgeschriebene religiöse Wahrheit muß zur bloßen Machtfrage werden.

Dazu führt diese scholastische Unterscheidung von natürlichen und übervernünftigen Wahrheiten, d. h. solchen, die der Vernunftprüfung durchaus entzogen sein sollen, *für* welche daher auch keine intellectuelle Begründung, sondern nur noch physische Gewaltanwendung möglich ist. Diese sogenannten übervernünftigen Wahrheiten und Mysterien der Religion wurden von den Scholastikern als etwas der christlichen Religion allein Eigenes, als durchaus Eigenthümliches, in der Menschheit bisher Unerhörtes und Unbekanntes betrachtet. Dies ist aber durchaus nicht der Fall. Man kannte eben die allgemeine Religionsgeschichte gar nicht oder zu wenig und wußte selbst das, was man davon kannte, nicht billig und unbefangen zu beurtheilen. Nur was man selbst glaubte, war göttlich und berechtigt, der Glaube aller andern Menschen war falsch, nichtig, sogar verbrecherisch, wo nicht geradezu teuflisch! Und doch zeigt die Religionsgeschichte, daß all die sogenannten übervernünftigen Wahrheiten und Mysterien mehr oder minder in ähnlicher Weise auch in andern Religionen vorkommen, wenn auch vielfach modificirt und in unvollkommener Weise. Sie begannen eben, wie Alles in Natur und Geschichte unvollkommen und bildeten sich fort, gestalteten sich mannichfach um, hatten also eine Geschichte ihrer Entstehung und Entwickelung und sind nicht plötzlich und unvermittelt, wie vom Himmel gefallen, in die Geschichte der Menschheit hereingekommen. — Dies gilt insbesondere auch von der Lehre oder dem Mysterium von der göttlichen Trinität. Schon im Judenthum kam man, trotz des starr gewordenen Monotheismus in nach-exilischer Zeit und trotz der strenge festgehaltenen Einheit Gottes

allmählich in speculativer Betrachtung dahin, die „Weisheit“ Gottes wie selbständig aufzufassen, ebenso das „Wort“ Gottes und den „Abglanz“ Gottes von Gott selbst zu unterscheiden. Immerhin schon gewissermaßen ein Vorspiel zum christlichen Dogma von der Dreiheit in Gott, von der Lehre vom Logos und vom Geiste Gottes. Aber auch die griechische Philosophie bot der spätern Ausbildung der Lehre vom immanenten göttlichen Lebensprocesse manche Anhaltspunkte; so insbesondere die Lehre des Aristoteles von der Gottheit, als dem rein nur auf sich selbst sich beziehenden Wesen, dessen Denken nur sich selbst zum Gegenstand haben könne, weil es als absolut vollkommen kein Bedürfniß eines Andern haben könne und der Gegenstand seines Denkens der vollkommenste sein müsse, also nur das eigene Wesen und Denken sein könne. Gott als νόησις νοήσεως war besonders für den Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Trinitätslehre von großer Bedeutung. In der jüdisch-alexandrinischen Philosophie hat dann Philo diese Leistungen zu einer Theorie vom göttlichen Logos verbunden, die von Anfang an auf die christliche Lehrentwickelung in dieser Beziehung den größten Einfluß ausgeübt hat. Aber freilich nicht durchaus maßgebend wurde, denn es gab für Philo eine Schranke in der Logoslehre, über die er vom jüdischen Standpunkt aus nicht hinweggehen konnte. Dies war der jüdische Monotheismus, die Lehre von der Einheit und Einzigkeit des persönlichen Gottes, die ihn daran festhalten ließ, daß der Logos zwar über allen übrigen Geschöpfen stehe als erstgeborener Gottessohn, durch den das Uebrige geschaffen und welcher der Vermittler zwischen Gott und den Menschen, aber nicht Gott selbst sei, nicht Gott gleich oder gleichwesentlich mit ihm von Ewigkeit, und nicht gezeugt sei, sondern geschaffen vom Vater. Im Christenthum strebte man bald über diese Schranke in der Lehrentwickelung hinaus, wie es auf dem ersten allgemeinen Concil zu Nicäa geschah (325), wo der Logos als gleichwesentlich mit dem Vater (ὁμοούσιος) und als von Ewigkeit vom Vater gezeugt (nicht geschaffen) bestimmt wurde gegenüber dem Arianismus, der, in Alexandrien entstanden, die Philonische Auffassung des Logos zur Geltung bringen wollte, — insofern also gewissermaßen als judenchristliche Auffassung der Logoslehre betrachtet werden kann. Den Judenchristen konnte die Ausbildung einer entschiedenen Trinitätslehre zum Anstoß gereichen, da sie gegen den Monotheismus als eine Art Tritheismus zu verstoßen schien, den Heiden-

christen dagegen gereichte diese Ausbildung nicht oder viel weniger zum Anstoß, konnte ihnen im Gegentheil von vornherein sympathisch sein, da sie an den Glauben an eine Vielheit in der Gottheit gewöhnt waren. In der That vereinigte die Trinitätslehre den jüdischen Monotheismus, dessen abstracte Form und Starrheit mildernd, mit der lebendigen Fülle des Polytheismus durch die Vielheit der persönlichen Momente in der wesentlich Einen Gottheit. Auch der christliche Sprachgebrauch ward aus der heidnischen Religion hinübergenommen. Die Juden hatten wie die Vielheit, so auch Zeugung und Geschlechtsverhältniß vollständig aus der Gottheit ausgeschlossen[1], sich dadurch von allen andern (den sogenannten heidnischen) Religionen unterscheidend, die allenthalben den Geschlechtscharakter und als Folge davon das Verhältniß von Aeltern und Kindern auch der Gottheit zuschrieben.[2] Da diese Götter der verschiedenen Völker ursprünglich naturalistisch bestimmt waren, Naturgegenstände im Großen und deren Wirksamkeit bezeichneten, so lag es nahe, auch die Zeugung, die Hervorbringung und Erhaltung der Naturdinge ihnen zuzuschreiben. So ward, wie bekannt, der Himmel im Großen als väterliches, befruchtendes, zeugendes Princip bezeichnet, die Erde als mütterliches, empfangendes, gebärendes. Die Gottheit wurde so in ihrer Geschlechtlichkeit nach dem Bild und Gleichniß der Natur aufgefaßt, und indem im Christenthum die Zeugung und das Vater- und Sohn-Verhältniß in die göttliche Immanenz hineinverlegt ward als Momente des göttlichen Lebensprocesses, ward auch die Trinität analogisch in der Gottheit bestimmt dem allgemeinen Lebensproceß in der geschöpflichen Natur gemäß — wie schon oben bemerkt worden. Die christliche Lehre von der göttlichen Trinität ging also aus der geistigen Entwickelung der Menschheit ganz allmählich hervor, theils aus der Speculation über das göttliche Wesen, dessen Eigenschaften und dessen Verhältniß zur Welt, theils aus der Naturbetrachtung und dem Rückschluß von derselben auf das Leben und Wirken der Gottheit. Diese Lehre ist demnach keineswegs eine absolut neue und plötzlich wie vom Himmel ganz unvermittelt herabgefallen, ja in schroffem Gegensatz zum jüdischen Monotheismus dem Judenthum aufgedrungen worden, sondern

---

[1] Vgl. mein Werk: Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwickelung in Religion, Sittlichkeit und Sprache (München 1883), S. 160 fg.

[2] Vgl. Ueber die Genesis.

allmählich entstanden und in der christlichen Lehrentwickelung nur reiner und voller ausgestaltet worden. Dieselbe ist daher auch gar nicht übervernünftiger als die übrigen Lehren von Gott. Es ist demgemäß kein Grund und kein Recht für irgendjemand dazu vorhanden, die menschliche Vernunft durchaus von ihrer Betrachtung und Erforschung auszuschließen und blinde Annahme zu fordern. Bei dieser Lehre sogar weniger als bei manch' andern Bestimmungen über die göttlichen Eigenschaften (die wir später zu betrachten haben), da hier nicht blos unsichere Analogieschlüsse angewendet werden können, sondern die Vernunft wirklich Naturthatsachen und natürliche Erkenntnisse als Principien verwenden kann, um sichere Schlüsse auf drei Momente im immanenten göttlichen Lebensprocesse zu ziehen.

So verhält es sich also mit diesem Dogma von der göttlichen Trinität, dieser „übervernünftigen Wahrheit", die auch nur erforschen und erkennen zu wollen, Thomas schon für eine Schädigung des Glaubens (fidei derogat) und Beeinträchtigung des Glaubensverdienstes erklärt, das also nach ihm gar nicht für die menschliche Vernunft da sein soll, sondern nur für den Willen zum Behufe der bloßen (für die Vernunft nutzlosen) Unterwerfung. Abgesehen davon, daß die Geschichte mit voller Klarheit zeigt, daß auch diese Lehre ganz naturgemäß und allmählich aus dem höchsten geistigen Entwickelungsgang der Menschheit hervorging und in der That überall in der Schöpfung sich Spuren oder Andeutungen für dieselbe zeigen — ist es, gelinde ausgedrückt, seltsam, obwol weltlicher Menschenklugheit gemäß, daß eine Lehre, deren christliche oder kirchliche Formulirung unter so unendlich viel Streitigkeiten stattgefunden hat, wobei alle dialektischen Künste des menschlichen Verstandes reichlich aufgeboten wurden, — zuletzt von der siegenden Partei als übervernünftig erklärt, aller weitern Vernunftprüfung entzogen und dem geistigen Lebensstrom der Geschichte wie ein lebloses Gebilde entrückt ward. Weltlich klug im Interesse der kirchlich-hierarchischen Herrschaft ist dies wol, aber nicht der Wahrheit gemäß, welche für die menschliche Vernunft da ist, aber keine Bedeutung für dieselbe hat, wenn sie aller Prüfung und Beurtheilung entzogen ist. Ja sie ist sogar, anstatt der menschlichen Vernunft förderlich zu sein, derselben hinderlich und schädlich, da sie zur Hemmung oder zur Unterdrückung, nicht zur vollen Entwickelung derselben verwendet wird. Alles muß der Vernunft als Gegenstand der Forschung gestattet sein und was immer sie erkennen kann, das darf sie auch erkennen, da damit

der Wahrheit erst recht die Ehre gegeben ist und sie selbst ihre Aufgabe erfüllt. Grenzen hat die Vernunfterkenntniß allerdings immer, aber sie sind nicht ein für allemal festzustellen, da mit dem Fortschritt der Erkenntniß die Vernunft selbst sich ihrer Kraft nach entwickelt und außerdem im Fortgang der Erkenntniß stets neue Mittel und Möglichkeiten weitern Erkennens sich einstellen — im naturwissenschaftlichen Gebiete wie in jedem andern. Die jeweiligen Grenzen, die immer da sind und nie endgültig festgestellt werden können, hat nur die Vernunft und Wissenschaft selbst zu bestimmen, nicht irgendeine andere nichtwissenschaftliche Macht mit blos äußerlichem willkürlichen Machtgebot.[1]

Was die christliche Lehre von der „Menschwerdung Gottes" betrifft, so ist auch diese nicht etwas sonst in den Religionen ganz Unerhörtes, etwa erst durch das dogmatische Christenthum in das Bewußtsein der Menschheit hereingekommen und eine „übernatürliche und ganz übervernünftige Wahrheit". Schon dem Alten Testamente ist, abgesehen von dem vielen und starken Anthropomorphismus in demselben, selbst das Erscheinen und Handeln Gottes in Menschengestalt nicht fremd. In manchen andern Religionen ist Verkörperung und physische Erscheinung Gottes oder der Götter etwas sehr Gewöhnliches und selbst eine Leidensgeschichte des Gottessohnes mit entsprechenden Festen und Ceremonien war den alten vorchristlichen Völkern nicht fremd, wie die Mythe von Adonis in Syrien und von Horus, dem Sohne von Osiris und Isis in Aegypten bezeugt. In der indischen Religion sind Menschwerdungen Gottes, Avatara's von Wischnu, religiöse Grundlehre, und auch der Buddhismus (der ebenfalls schon ein halbes Jahrtausend vor dem Christenthum entstand) betrachtet Buddha als eine Erscheinung Gottes in Menschengestalt, wenigstens in der populären Auffassung. Aehnlich verhält es sich mit der Eucharistie, mit dem göttlichen Liebesmahl, dem Genuß Gottes in Gestalt von Speise und Trank. Dergleichen findet sich allerdings kaum bei semitischen Völkern und Religionen, dagegen bei indogermanischen ist es wenigstens bei den bedeutendsten etwas Gewöhnliches, in irgendeiner Form. Bekannt ist das Homa oder Haoma bei den Persern und das

[1] Vgl. meine Schrift: Ueber die Freiheit der Wissenschaft, und: Athenäum, philosophische Zeitschrift (Jahrgang 1863) meine Antwort auf das päpstliche Schreiben Gravissimas inter acerbitates vom 11. December 1862, S. 257—300.

Soma in der indischen Religion: der Saft einer heiligen Pflanze, welcher als göttlich gilt, in dessen Genuß die Gottheit genossen wird, wie es nach dem Glauben der Christen bei dem Genusse von Brot und Wein im Abendmahle der Fall ist. Der Unterschied besteht dabei nur darin, daß bei Homa und Soma das Göttliche von der Natur (der Pflanze) geboten wird, bei der Eucharistie im Christenthum dagegen die Verwandlung des Naturstoffes in das Göttliche von dem Menschen, respective der traditionellen, geschichtlich überlieferten Vollmacht ausgeht. Auch Griechen und Germanen ist Götterspeise und Göttertrank bekannt, wenn auch mehr auf die Götter selbst beschränkt und ebenfalls mit naturalistischer Grundlage. Ja selbst im Fetischismus kommt Aehnliches vor; wenigstens wird berichtet, daß die Neger an der Goldküste den religiösen Brauch haben[1], daß, wenn eine Familie sich trennt, der Familienfetisch zerstoßen und in einer Art Backwerk bei dem Abschiedsmahle genossen wird, weil der Glaube besteht, daß die Kraft und der Schutz dieses Fetisches nun alle begleiten werde. Die Entstehung solch eines religiösen Brauches läßt sich erklären aus der Meinung der Wilden, daß die Kraft des Genossenen in den Genießenden übergehe; eine Meinung, die wol auch hauptsächlich dem Brauche zu Grunde liegt, die stärksten und tapfersten Feinde zu verzehren, um sich dadurch ihren Muth, ihre Tapferkeit anzueignen. Der naturalistische Ursprung des Glaubens an den Genuß der Gottheit, z. B. im Safte der Somapflanze, leitet sich wol daraus her, daß man allenthalben die ernährende und erhaltende Natur vergötterte, insbesondere auch den befruchtenden Regen, den man daher geradezu für göttlich und für eine Zaubermacht hielt, der später aber doch auch sozusagen säcularisirt wurde und an dessen Stelle jener Göttertrank des Soma trat, nicht blos als Symbol, sondern geradezu als göttliche Kraft und Wesenheit selbst, deren Genuß noch jetzt eine Art Communion bei den Hindus bildet.[2]

---

[1] Das Nähere über all dieses in meinem Werk: Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwickelung in Religion, Sittlichkeit und Sprache (München 1883).

[2] Selbst die Verwandlung der natürlichen Substanzen in göttliche Wesenheit oder Kraft durch Aussprechen von Worten oder Gebetsformeln ist nicht blos im christlichen Glauben angenommen, denn in der indischen Religion wird das Gebet selbst aufgefaßt als Gott hervorbringend (Gebetsgott Brahmanaspati). Nicht blos als gottbezwingend, sondern geradezu als Gott, ja als gewissermaßen gottschaffend wird das Gebet aufgefaßt.

Auch religiöse Cultusacte, wie die Taufe und Firmung, sind nach dem Zeugniß der Religionsgeschichte noch in andern Religionen außer der christlichen anzutreffen. So hatten die Azteken in Mexico eine religiöse Ceremonie, die ganz der christlichen Taufe glich nach äußerer Form und großentheils auch nach innerer Bedeutung. Das neugeborene Kind wurde im Wasser untergetaucht unter Aussprechen bestimmter Gebetsformeln, die sich auf die Sündhaftigkeit und Leiden des Daseins, in welches dasselbe eingetreten, bezogen.[1] In Centralasien besteht bei den Mohammedanern jetzt noch nicht blos der Brauch, daß die Aufnahme in eine Gemeinschaft durch Brotbrechen und also eine Art religiöser Ceremonie stattfindet, sondern auch die Ertheilung des heiligen Hauches (Geistes) und dadurch Stärkung der geistigen und leiblichen Kräfte, sowie Heilung von Gebrechlichkeit und Krankheit ist noch bekannt und in Gebrauch.[2] Dergleichen ließe sich noch manches anführen, doch genug; es geht schon aus dem Bemerkten hinreichend hervor, daß keine schroffe Scheidewand zwischen dem Christenthum und den übrigen Religionen besteht, daß man ähnliche Bedürfnisse durch ähnliche Mittel zu befriedigen suchte, und daß bei aller Mannichfaltigkeit und bei allem Unterschiede der Art und dem Grade nach dennoch eine allgemeine geistige Entwickelung auch in religiöser Beziehung durch die Menschheit geht, — wobei es freilich an Verzerrungen, Caricaturen, Irrthümern, Illusionen und Wahnvorstellungen aller Art nicht fehlt. Bringt ja auch die Natur trotz einheitlichen organischen Triebes und Wachsthums doch Gebilde der verschiedensten Art, schöne und erfreuliche wie häßliche, gefährliche und schädliche, hervor — dabei dennoch denselben Grundgesetzen folgend, dieselben gestaltenden Grundkräfte in Anwendung bringend. Thomas wußte von all dem nicht viel oder so gut wie nichts, oder weniger noch als nichts, nämlich Unrichtiges. Geschichte im eigentlichen Sinne gab es zu seiner Zeit kaum, und man hatte dafür kein Verständniß und kein Interesse, das ganz von Glaubenssätzen, Kirchengesetzen, Logik und Dialektik in Anspruch genommen war. Von allgemeiner Religionsgeschichte war gar keine Rede, man hatte nicht die Mittel, sie kennen zu lernen, und noch weniger in kirchlicher Befangenheit

---

[1] Vgl. hierüber mein Werk: Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwickelung u. s. w., S. 278 fg.

[2] Vgl. Vámbéry, Reise in Centralasien (Leipzig 1865).

und Unterwerfung die Geistesfreiheit und Vorurtheilslosigkeit, um sie zu verstehen und richtig zu würdigen. Auch Völkerkunde fehlte, und von der Natur hatte man zu viel unrichtige Ansichten, um ihre Erscheinungen und Wirkungen im Verhältniß zum menschlichen Geistesleben richtig zu würdigen. So darf es uns nicht wundern, daß Thomas zu dieser schroffen Bestimmung von übernatürlichen, übervernünftigen Wahrheiten kam, die einzig dem Christenthum eigen, direct von Gott stammen sollen, und denen gegenüber die Vernunftforschung keine Berechtigung habe, — während derselben allerdings allen andern Religionen, deren Lehren und Cultusbräuchen gegenüber volle Berechtigung zukomme. Anders als mit Thomas verhält es sich mit den Neuscholastikern, welche alle naturwissenschaftlichen, historischen und religionsgeschichtlichen Forschungen und Resultate der Neuzeit erfahren können und sollen, und denen die wissenschaftliche und sittliche Verpflichtung obliegt, denselben Rechnung zu tragen und der Wahrheit die Ehre zu geben, wenn auch manches Vorurtheil und manche lieb gewordene Einbildung dabei zu fallen hat; und wenn insbesondere die Eigenliebe, welche eine privilegirte Ausnahmestellung und alleinigen Besitz der Wahrheit der ganzen übrigen Menschheit gegenüber zu haben wähnt, beschränkt werden muß. Was bei Thomas kirchliche Befangenheit und durch die Zeitverhältnisse bedingte Beschränktheit ist, das ist bei ihnen Lieblosigkeit gegen andersgläubige Menschen und Verstockung gegen das heilige Recht der Wahrheit. Den vielen, mit der christlichen oft so ähnlichen Lehren und religiösen Bräuchen gegenüber bleiben sie gewöhnlich (wenn sie nicht geradezu die Augen davor verschließen und sie bequem ignoriren) starr bei der alten Behauptung, daß dies Alles nur falscher Schein, leere Vor- oder Nachbildungen, wo nicht gar Gebilde des Teufels seien, der die Menschen mit dem Schein des Richtigen oder Göttlichen um so sicherer zu täuschen suche. Man trägt also kein Bedenken, zu Gunsten der eigenen werthen Ansicht Tausende von Millionen Menschen als Kinder des Teufels anzusehen und Gott selbst die eigene Lieblosigkeit gegen dieselben zuzuschreiben. In grenzenloser Anmaßung erklärt man sich selbst und die verhältnißmäßig kleine Zahl von allein Rechtgläubigen oder Orthodoxen überhaupt für die allein echten Kinder Gottes, die allein die absolute Wahrheit besitzen, während alle anders Glaubenden und Denkenden irren und elendiglich zu Grunde gehen müssen, insofern sie eben nicht zur alleinseligmachenden Kirche gehören. So sind sie die Auserwählten Gottes,

ihr Urtheil über Wahrheit und Irrthum ist ein unfehlbares, und wer etwa aus wissenschaftlichen Gründen, aus Vernunfteinsicht solches Privilegium nicht zugibt (das die einen Menschen ja zu übermenschlichen Wesen oder Göttern erhebt, die andern aber zu untermenschlichen Geschöpfen, die unglücklicher als Thiere sein müssen, erniedrigt), — wer diesen fast wahnwitzig anmaßenden Behauptungen widerspricht, Opposition dagegen erhebt, der wird soviel als möglich mit der Beschuldigung des Hochmuths gebrandmarkt, aus dem allein seine Opposition hervorgehe. Haben sie zudem noch die Macht, dann werden alle Gegner ihrer absoluten Ansprüche zwar nicht geistig, aber physisch vernichtet, wie die Geschichte zeigt. Damit macht sich nur grenzenlose Selbstsucht und Selbstüberhebung mit der eigenen Ueberzeugung geltend, damit aber auch die Barbarei der Gewaltübung im religiösen Gebiete, — ohne daß man bedenkt, daß die Auserwählten von heute die Verworfenen von morgen sein können, — wie das israelitische Volk es trotz gleicher Ansprüche erfahren hat. Wenn der Geist der gleiche bleibt, ist es wol möglich, daß die Schicksale auch dieser Auserwählten ähnliche werden dürften.

2) Die Praeambula fidei.

Wir müssen uns nun noch einmal zu den sogenannten *natürlichen Wahrheiten* wenden, von denen schon oben die Rede war. Sie werden auch als Praeambula fidei bezeichnet und als prima Credibilia. Als Praeambula fidei, weil man auch durch die natürliche Vernunft schon vor dem Glauben zu ihnen gelangen kann, — wenn Zeit und Kraft zur Forschung danach vorhanden ist; als prima Credibilia, weil sie von jenen, die sie nicht durch eigene Vernunftthätigkeit erkennen, sondern auch sie nur durch den Glauben zu erhalten vermögen, wie die übernatürlichen, specifisch christlichen Wahrheiten, zuerst geglaubt werden müssen, ehe dieselben zum Glauben an die übernatürlichen Wahrheiten gelangen können. Es gehören zu diesen Praeambula insbesondere die Erkenntniß vom Dasein und der Einheit (Einzigkeit) Gottes und all jener Eigenschaften Gottes, die ihm als dem vollkommensten Wesen und als Weltschöpfer zugeschrieben werden müssen. Diese Erkenntniß, nimmt man an, müsse dem Glauben an die Offenbarung Gottes und an den specifischen Inhalt derselben vorausgehen; denn erst müsse man wissen und glauben, daß es einen Gott gibt, und

zwar einen einigen Gott, als vollkommenes und vor Allem als gütiges, wahrhaftiges, allweises Wesen, — ehe man an eine Offenbarung Gottes glauben könne. So der Gedankengang hierbei. Allein auch diese Auffassung ist durchaus unbegründet und unhaltbar. Der Glaube an eine directe göttliche Offenbarung setzt durchaus nicht den Glauben an den Einen, wahrhaftigen Gott schon voraus, sodaß z. B. der Heide etwa erst Jude oder Mohammedaner, überhaupt Monotheist werden müßte, ehe er den christlichen Glauben annehmen könnte. Dem ist durchaus nicht so; es müßte ja sonst die Natur von vornherein als eine deutlichere Offenbarung Gottes angesehen werden als die für eigentlich direct geltende specielle Gottesoffenbarung im Judenthum und Christenthum. Nun aber offenbart, wie schon oben bemerkt, die Natur doch zunächst nur sich selbst, und von ihr aus kann erst in schwieriger Gedankenfolgerung zu ihrem Urgrund oder göttlichen Schöpfer von der Vernunftforschung vorgedrungen werden —, nach scholastischer Ansicht. Dagegen die directe göttliche Offenbarung gibt unmittelbar das Göttliche kund, muß also Gott viel klarer und deutlicher, bestimmter offenbaren und bezeugen als die Natur mit all ihren Erscheinungen. Demgemäß muß es viel leichter sein, auch zum Glauben an Gott und göttliches Walten im ganzen Dasein zu kommen durch die specielle Gottesoffenbarung als durch die Natur. Es ist auch keineswegs nothwendig, zuerst ein Wissen vom Dasein und den Eigenschaften Gottes zu erlangen, um dann erst des Glaubens an die göttliche Offenbarung fähig zu werden. Unmittelbar durch diese muß ja doch vor Allem, wenn sie eine solche ist, der Glaube an Gott selbst hervorgebracht und begründet werden, sodaß ein Heide oder Atheist gerade durch eine solche göttliche Kundgebung am ehesten, sichersten zum Glauben an den Einen vollkommenen Gott muß gebracht werden können. Es wäre doch seltsam, wenn durch Betrachtung des Daseins und der Beschaffenheit der Natur und ihrer Gebilde, durch Wahrnehmung ihrer Einrichtung, ihrer teleologischen Gestaltung im Großen und in den einzelnen Gebilden, insbesondere den organischen, in thierischen Instincten u. s. w. Gottes Dasein eher erkannt werden sollte als in der Erscheinung und Wirksamkeit der menschlichen Vernunft und ihrer Leistungen und vollends in der Erscheinung und Wirksamkeit jener historischen Persönlichkeiten, die als Träger göttlicher Offenbarung aufgetreten sind und gewirkt haben! Aus Steinen, Blumen, Thieren u. s. w. kann doch Gott nicht leichter

erkannt werden als aus dem Dasein und der Thätigkeit der menschlichen Vernunft und vollends aus einer directen göttlichen Offenbarung? Es liegt also der Annahme solcher Praeambula fidei, solcher Fundamentalwahrheiten des Wissens als Vorläufer und Grundlagen des Glaubens ein gewisser Widersinn zu Grunde, indem man das Dunkle zur Bedingung und zum Kriterium des Klaren macht, das Ungöttliche für ein mehr sicheres Zeugniß des Göttlichen hält als das, was man doch für directe Kundgebung des Göttlichen annimmt oder gelten läßt! Die göttliche Offenbarung, wo immer eine solche stattgefunden hat oder stattfinden mag, muß vielmehr auch für das Erkennen und Wissen das Erste, Sichere sein, um darauf hin forschend und erkennend weiter zu bauen. — Ebenso verhält es sich mit den prima Credibilia. Es ist keineswegs der nothwendige Verlauf, daß bei Entstehung des Glaubens zuerst nur an Gottes Dasein, seine Einheit u. s. w. geglaubt werde, dann erst an dessen Offenbarung und den Inhalt derselben, sondern umgekehrt vielmehr ist dabei der natürliche Verlauf, daß nämlich durch die Wahrnehmung göttlicher Werke und Kundgebungen der Glaube an das Dasein, die Eigenschaften und das Walten Gottes entsteht, — wofern nur die Zeugnisse hinreichen zur Bildung des Glaubens, daß eine übernatürliche, höhere Wirksamkeit stattfinde oder stattgefunden habe, welche das Dasein und das Wirken eines höhern oder vielmehr göttlichen Wesens bekundet. Wenn aus Wirkungen auf die entsprechende (göttliche) Ursache geschlossen werden kann, so müssen doch directe göttliche Kundgebungen eher den Schluß auf das Dasein und die Beschaffenheit der göttlichen Ursache ermöglichen als Wirkungen, welche die Natur darbietet, sich zu solchem Schlusse eignen oder eine klare, feste Grundlage dafür bieten können! Wenn gar nichts im ganzen Dasein ein Zeugniß geben könnte für Gottes Existenz und Eigenschaften, so müßte jedenfalls eine stattfindende göttliche Offenbarung ein solches geben, indem sie sich eben durch ihre Beschaffenheit als solche bezeugte. Aber darauf eben kommt es an, ob sie sich als göttliche mit Sicherheit bezeugt für Glauben und Wissen. Dies also ist das Wichtigste, Entscheidende bei dieser ganzen Angelegenheit, ob genugsam Zeugnisse für die Thatsache einer göttlichen Offenbarung vorliegen, ob sie allenthalben klar, sicher und überzeugend wirken können. Zur Untersuchung hiervon haben wir uns nun zu wenden, um zu prüfen, ob die Lehre des Thomas hierüber genügend sei und den Anforderungen entspreche, welche

an eine Lösung dieses wichtigsten Problems für die Menschheit gemacht werden müssen.

3) Die Motiva credibilitatis.

Kirchenväter und frühere Scholastiker haben wol den Grundsatz aufgestellt: Credo ut intelligam, wobei sich beides, das Credere und das Intelligere, nicht etwa auf die göttliche Offenbarung als Thatsache bezog, sondern auf den Inhalt derselben. Insbesondere Anselm von Canterbury betonte diesen Grundsatz. Er wollte die Offenbarungslehre glauben unabhängig von aller Vernunftprüfung und Einsicht in die Wahrheit derselben, dann aber erschien es ihm nicht blos als eine Geistesbefriedigung (delectamentum), sondern auch als eine Pflicht, nun auch nach Vernunfterkenntniß und Einsicht zu streben, den Glauben zum Wissen zu gestalten. Er selbst hat hiervon ein hervorragendes Beispiel gegeben besonders durch seine Schrift „Cur Deus homo?", in welcher er, den Spuren Gregor's von Nyssa folgend, mit aller dialektischen Kraft und Bemühung zu beweisen sucht, daß und warum nur durch die Menschwerdung Gottes selbst Sühne für Sünde und Schuld der Menschheit und Erlösung derselben möglich war. Nicht so Thomas. Er hält an der Glaubensforderung des Credo ut intelligam fest, aber für die specifisch christlichen, übervernünftigen Wahrheiten gibt er kein Intelligere zu, meint sogar, wie wir bezüglich der Trinität sahen, daß der Versuch, Vernunfteinsicht zu erlangen, schon dem Glauben nachtheilig sei, dessen Verdienst beeinträchtige. Natürlich ist hier vom Glaubens- oder Offenbarungsinhalt die Rede, nicht von der Offenbarungsthatsache. Er ist in der Meinung befangen, daß es unstatthaft sei, den Glauben an den Offenbarungsinhalt erst von der Vernunftprüfung abhängig zu machen, als müßte erst untersucht, geprüft werden, ob Gott auch wirklich Wahrheit geoffenbart habe, ehe man ihm glauben wolle; Gott müsse vielmehr unbedingt, ohne Prüfung und Einsicht geglaubt werden seiner Wahrhaftigkeit wegen, und eben darin bestehe das Hauptverdienst des Glaubens. So gewendet ist die Forderung allerdings nicht ohne Grund und Berechtigung. Der Glaube an die Wahrheit des Inhalts kann nicht von der Prüfung und Erkenntniß abhängig gemacht werden, wenn einmal feststeht, daß Gott selbst sich geoffenbart, und daß diese Lehren

oder übervernünftigen Wahrheiten es seien, was er geoffenbart, d. h. kundgegeben oder zur Annahme vorgeschrieben hat. Um so mehr aber muß sicher festgestellt und klar bewiesen sein, daß Gott sich geoffenbart habe; um so sicherer muß die Thatsache der Offenbarung selbst über allem Zweifel erhoben werden. Da nun muß Thomas, der nicht einmal das Credo ut intelligam recht gelten lassen will, doch auch seinerseits dem Intelligo ut credam huldigen, muß zugeben, daß vor dem Glauben die Thatsache der göttlichen Offenbarung durch hinlängliche Zeugnisse und Beweise festgestellt und über allem Zweifel erhoben werden muß. Und dies um so mehr, je unbedingter der Glaube an den Inhalt der Offenbarung gefordert, je mehr die Vernunftforschung in Bezug auf denselben in ihrem Rechte beschränkt wird. In diese Beweisführung für die göttliche Offenbarung als Thatsache concentrirt sich im Grunde wirklich die ganze Aufgabe der Philosophie in Bezug auf metaphysische wie geschichts- und insbesondere religionsphilosophische Erkenntniß; es ist das eigentliche Fundamentalproblem aller höhern Forschung.

Welche Beweise führt nun Thomas von Aquino vor für die Offenbarung Gottes als Thatsache, für welche er dann so unbedingte Annahme und Unterwerfung, so entschieden das Sacrificium intellectus in Bezug auf ihren Inhalt fordert? Es sind keine andern als die allbekannten, in der sogenannten Apologetik stets vorgebrachten und fortüberlieferten: Der unumstößliche Beweis für die Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit einer göttlichen Offenbarung soll gegeben sein in den Wundern und Weissagungen, in der wunderbaren Verbreitung des Christenthums ohne Waffengewalt, in der langen Dauer, in der Erhaltung desselben in der menschlichen Geschichte. — Was nun zunächst die lange Dauer, das Alter oder die Erhaltung der christlichen Religion betrifft, so kann daraus kaum im Ernste ein Beweis für die Göttlichkeit oder göttliche Stiftung derselben geschöpft werden, — und konnte dies zur Zeit des Thomas sogar noch weniger als jetzt, sechs Jahrhunderte später, geschehen. Denn abgesehen vom Judenthum, von der jüdischen Religion, die ja, wie allbekannt, viel älter ist als das Christenthum, — gibt es ja auch sonst viel ältere, länger dauernde Religionen. Es braucht nur an die chinesische Religion des Confucius erinnert zu werden, an die persische Religion des Zoroaster, die ebenfalls noch in der Gegenwart, wenigstens in Indien, fortdauert, dann aber insbesondere an die uralte brah-

manische Religion in Indien und endlich an den Buddhismus, der ebenfalls schon ein halbes Jahrtausend vor Beginn der christlichen Religion entstanden ist, und zwar in seinem Heimatlande Indien nicht mehr fortbesteht (wie auch das Christenthum in Palästina nicht die herrschende Religion ist), aber doch über das weite Gebiet von Asien so sehr verbreitet ist, daß die buddhistische Religion noch heute die zahlreichsten Bekenner unter allen Religionen der Erde zählt, weit mehr als alle christlichen Confessionen zusammen. Dieser Beweis für die Göttlichkeit würde also noch mehr für andere Religionen als für die christliche anzuführen sein, wenn er überhaupt Geltung haben könnte, wo es sich um Wahrheit und Göttlichkeit handelt. Was die wunderbare Verbreitung des Christenthums betrifft, ohne Waffengewalt und kriegerische Eroberungszüge, im Unterschied und Gegensatz insbesondere zum Mohammedanismus, den Thomas speciell berücksichtigt, so ist zuzugeben, daß man wenigstens in der ersten Zeit des Christenthums keine gewaltsamen Mittel zur Ausbreitung und Befestigung angewendet hat, aber auch nicht anwenden konnte. Aber als Beweis für die Göttlichkeit desselben, als Thatsache kann auch dieser Umstand nicht geltend gemacht werden. Denn, wie schon erwähnt, auch der Buddhismus hat sich ohne Gewaltanwendung verbreitet, ohne daß man denselben deshalb für directe göttliche Offenbarung betrachten müßte. Außerdem aber hat die christliche Religion sich keineswegs aller Gewaltthätigkeit enthalten, um sich geltend zu machen und auszubreiten. Vielmehr, sobald die Macht auf Seite der christlich Gläubigen trat und diesen einigermaßen zur Verfügung stand, begann die Verfolgung der Bekenner des Polytheismus, derer, die am Glauben an die alten Götter festhielten, jener Götter, die zur Zeit der höchsten Blüte des griechischen Geisteslebens in Verehrung standen. Durch kaiserliche Verordnungen mußte der alte Cultus vor dem Fanatismus christlicher Pöbelhaufen und der mönchischen und klerikalen Hetzer geschützt werden! Und welch wüthende Kämpfe wurden geführt bei Feststellung christlicher Glaubenslehren, Kämpfe nicht blos mit geistigen Waffen, sondern auch mit physischen, sodaß Feststellung der christlichen Orthodoxie vielfach eine Machtfrage wurde und mit der Macht wechselte. Und die wilden Ketzerverfolgungen durch alle Jahrhunderte nahmen kein Ende, gingen vielmehr zuletzt in große Religionskriege über, die über Länder und Völker Elend und Verwilderung brachten und erst durch die moderne Wissenschaft und

Civilisation Beendigung oder wenigstens Einschränkung fanden, — nicht ohne Widerstreben der theologischen Eiferer und Seelenbeherrscher. Auch an gewaltthätigen Bekehrungen zum Christenthum fehlte es nicht, wenn die Herrscher der Völker einmal für das Christenthum gewonnen waren und mit den hierarchischen Machthabern sich verbunden hatten. Sowol bei germanischen wie bei slawischen Völkern fanden solche statt. Auch davon wußte wol Thomas wenig, und was er davon etwa wußte, hielt er in seiner kirchlichen, hierarchischen Befangenheit für berechtigt, weil es für die Kirche und also für Gott, für die Wahrheit und für das Heil der Seelen geschah, während er ein gleiches Verhalten bei andern Religionen für unberechtigt, für ein Zeichen der Ungöttlichkeit und für verwerflich hielt. Was freilich eine etwas naive petitio principii in sich schließt, — wenn die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums Gewaltthätigkeiten rechtfertigen oder entschuldigen soll, die man doch bei andern Religionen als Beweis ihrer Ungöttlichkeit geltend machen will! Auch dieser Beweisgrund des Thomas für die Thatsächlichkeit der christlichen Religion als direct göttlicher ist demnach ohne Bedeutung.

Mehr Gewicht scheinen die Weissagungen im Alten Testament zu haben, die einen Messias, einen Gottgesandten zur Rettung und Erlösung Israels verheißen, und die in Christus ihre volle Erfüllung gefunden haben sollen. An der Thatsache solcher messianischen Weissagungen durch jüdische Propheten ist nun allerdings nicht zu zweifeln, aber sie sind doch in Bezug auf Zeit und Ort sowie in Bezug auf die Person des Messias sehr unbestimmt und vieldeutig, sodaß sie ihre Bedeutung nicht schon an sich mit Sicherheit kundgeben, sondern dieselbe erst durch die Auslegung der Erklärer erhalten. Da kommt es denn auf den Standpunkt des Auslegers an, wie er das Unbestimmte deutet, worauf er die Vorhersagung, die ohne Zeitbestimmung und Namen ist, bezieht. Die Ausleger sind daher keineswegs durchweg in Harmonie, sondern vielfach in Zwiespalt. Vor Allem kommt es darauf an, ob sie der jüdischen oder christlichen Religion angehören, und auch diese selbst sind wieder unter sich in der Deutung keineswegs in voller Uebereinstimmung, sodaß durchaus keine volle Bestimmtheit und Exactheit der Beweisführung erzielt ist, wie doch bei einer so fundamental wichtigen Sache gefordert werden muß. Unter solchen Umständen würde man schon für gewöhnliche Angelegenheiten des Lebens solche Beweise keineswegs für genügend erachten, soll man

es für diese höchste, wichtigste Angelegenheit des höhern Lebens weniger genau nehmen und sich so leicht befriedigen lassen? Die Theologen pflegen dies zu meinen und halten die directe Göttlichkeit der christlichen Religion für hinreichend bewiesen durch solch unbestimmte messianische Andeutungen, die doch mehr nur für rhetorische Leistungen sich eignen als für strenge wissenschaftliche Forschung und Feststellung. Volle Beweiskraft können jene Weissagungen erst erlangen durch ihre Erfüllung, und zwar durch vollständige, klare Erfüllung, die keinen Zweifel mehr übrig läßt. Diese aber soll erst Jahrhunderte später eintreten, und kann also erst dann Beweiskraft erhalten, und zwar Beweiskraft erst dann vollkommen, wenn das Geweissagte schon klar erkannt ist in seiner göttlichen Bedeutung und also des Beweises gar nicht mehr bedarf. Dabei kommt aber für die christliche Theologie und Apologetik noch ein besonderer Umstand in Betracht, der von nicht geringer Wichtigkeit ist. Die sogenannten messianischen Weissagungen sind jedenfalls dem jüdischen Volke gegeben, und wenn irgendjemand zur Deutung derselben besonders berechtigt war, so waren dies die jüdischen Bibelausleger und vor Allem die jüdische legitime Glaubensbehörde. Diese aber erklären das, was gewissermaßen ihr Eigenthum ist, anders als die christlichen Theologen und Glaubensbehörden, ja ganz im Gegensatz dazu, und es kann ihnen nach gewöhnlichen natürlichen Grundsätzen ihr Recht doch nicht ohne weiteres abgesprochen werden, da durch Uebernatur das Natürliche sonst nicht als aufgehoben gilt, und auch eine legitime (göttliche) Auctorität nicht der andern widersprechen soll! So verhält es sich also mit dem Beweis aus den Weissagungen. Es ist erstaunlich, wie leicht es die Theologen mit der Göttlichkeit nehmen, wie leicht ihnen etwas als Beweis für dieselbe gut genug erscheint, während sie doch es bei Gegnern und selbst bei geringern Angelegenheiten viel genauer zu nehmen pflegen!

Es bleiben demnach nur noch die Wunder übrig für die Beweisführung der directen Göttlichkeit der christlichen Offenbarung. Aber mit der Betrachtung dieser treten wir in ein unendlich unsicheres, täuschungsvolles Gebiet ein, das eine Hauptquelle des Wahnes und der Illusionen der Menschheit ist und schon von vornherein wenig geeignet erscheint, uns Gewißheit und Wahrheit in einer so wichtigen Sache zu gewähren, wie der direct göttliche Ursprung des Christenthums ist. Zwar hat das ganze geistige Leben der Menschheit mit der Verwunderung, mit

vermeintlicher Wahrnehmung von Wundern begonnen[1]; aber dasselbe hat sich damit auch in ein Gewebe von Illusionen eingesponnen, aus welchem Verstandesthätigkeit und Wissenschaft nur mühsam unter schweren geistigen Kämpfen es wieder befreien können. Wunder nun sollen die Zeugnisse oder Beweise sein, daß das Christenthum direct göttlichen Ursprungs, daß es von Gott selbst geoffenbart und begründet sei. Gesetzt, diese Wunder seien wirklich geschehen und von göttlicher Macht selbst vollbracht worden zur Bezeugung der Uebernatürlichkeit und Göttlichkeit, so ist diese göttliche Bezeugung doch nur den Augenzeugen selbst zutheil geworden, nicht auch den nachfolgenden Geschlechtern, ja nur sehr wenigen Menschen. Und gesetzt, diese seien wirklich ganz urtheilsfähig gewesen, zu entscheiden, ob es wirklich Wunder und zwar göttliche Wunder seien, was sie sahen, so gilt dies Zeugniß als göttliches doch nur für sie, nicht auch für die andern Menschen, die nicht Augenzeugen waren. Diese haben jenes göttliche Zeugniß erst durch Vermittelung eines menschlichen Zeugnisses, das doch nie auf volle Sicherheit Anspruch machen und keinen sogenannten übernatürlichen, göttlichen Glauben begründen kann. Und zwar wird dieses Zeugniß um so menschlicher und unsicherer, durch je mehr menschliche Vermittelung hindurch es gehen muß; ist also auch um so schwerer zu prüfen in der spätern Zeit, während hinwiederum die Menschen um so weniger competent sind, über diese Sache zu entscheiden, je ungebildeter sie sind und je älter der Geschichte nach, da in früherer Zeit die Urtheilsfähigkeit wegen mangelnder Naturkenntniß noch schwächer und die Gläubigkeit oder Leichtgläubigkeit in dieser Beziehung noch größer war als in der spätern; überhaupt die Urtheile mit dem Bildungsstande hierüber gar sehr wechseln. Wunder sollen Ereignisse sein, welche aus dem natürlichen Verlaufe der Dinge nicht entstehen, aus dem Naturlaufe von selbst nach den bestehenden Naturgesetzen nicht hervorgehen können, die daher eine übernatürliche Ursache ihres Eintretens voraussetzen und bezeugen. Aber wie schwer ist zu bestimmen, was natürlicherweise geschehen kann und was nicht, und wie wechseln die Ansichten hierüber! Soll das ganze Christenthum, das doch für alle Völker und Zeiten als göttliche Stiftung gelten soll, auf eine so unsichere, schwankende Basis gestellt sein, die so leicht

[1] Vgl. mein Werk: Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwickelung in Religion, Sittlichkeit und Sprache (München 1883).

erschüttert, verkannt und durch Scheinwunder zunichte gemacht werden kann? Bei den neutestamentlichen Wundern treten hauptsächlich Krankenheilungen und Teufelaustreibungen hervor. Was die letztern betrifft, so haben sich die Ueberzeugungen darüber wenigstens bei den gebildeten Klassen der Culturvölker dahin geändert, daß in der sogenannten Teufelsbesessenheit Nervenkrankheiten erblickt werden müssen, die in der That sehr häufig durch ärztliche Behandlung gehoben werden können. Sollte Gott selbst sein ganzes Werk, seine Bezeugung dafür an ein solches Kriterium, das gerade für die Gebildeten kein Gewicht haben kann, gebunden und dadurch wenigstens für spätere Zeiten dieses Werk selber gerade für Wissenschaft und Bildung problematisch gemacht haben? Wunderbare Krankenheilungen ferner durch Handauflegung, Anhauchen u. dgl. kommen allenthalben bei den Völkern vor, sind noch jetzt z. B. in Centralasien etwas allgemein Geglaubtes und Gesuchtes.[1] Da in dieser Beziehung durch natürliche Kräfte gar Vieles geschieht, was wunderbar erscheint, so können sie keine sichere Bezeugung für eine göttliche oder übernatürliche Ursache sein. Curen durch Magnetismus und Elektricität werden ja nun etwas Gewöhnliches, die früher für übernatürlich und für ein Zauberwerk gehalten worden wären. Und wenn die Experimente mit Hypnotismus, Gedankenübertragung, Beeinflussung des Intellects (und Willens) des einen Menschen durch den andern zu einigermaßen sichern Resultaten führen, dann wird dies Gebiet für Bezeugung der Göttlichkeit noch unsicherer und vollends unbrauchbar, weil ohne Beweiskraft. — Allerdings werden im Neuen Testament auch Wunder berichtet, die von dieser Schwierigkeit nicht betroffen werden. Die Todtenerweckungen sind unter allen Umständen Ereignisse, welche keine natürliche Kraft hervorbringen kann, die also als wirkliche Wunder gelten müssen und sicher übernatürliche Einwirkung bezeugen. Wer nun aber gerade die Erzählung dieser Wunder in Betracht zieht, der muß billig darüber erstaunen, daß gerade sie keine besondere, bekehrende Wirkung auf die Zeugen ausübten, während man doch denken sollte, solche Ereignisse, mit eigenen Augen gesehen, müßten auch auf die verstocktesten Gemüther einen überwältigenden Eindruck machen und den Glauben gleichsam erzwingen. Aber nichts dergleichen wird gerade bei der Erzählung dieser größten Wunder berichtet, sondern eher das

[1] Vgl. Vámbéry, Reise in Centralasien (Leipzig 1865).

Gegentheil, daß nämlich die Erbitterung gegen Jesus gestiegen sei! Wozu solche Wunder als Beweise für die Göttlichkeit der Offenbarung, wenn sie doch nichts leisten, keine Wirkung hervorbringen können, selbst nicht auf die unmittelbaren Augenzeugen? Es geht aus Allem hervor, daß wir es hier gar nicht mit wirklich geschehenen Wundern, sondern nur mit einer legendenhaften Verzierung des Lebens und Wirkens Jesu und des Ursprungs des Christenthums zu thun haben, mit Wundern, die nicht wirklich geschehen, sondern nur später geglaubt wurden, und die dann allerdings als geglaubte und überlieferte mehr Wirkung thaten als damals, als sie wirklich geschehen sein sollten! Wunder dieser Art werden übrigens auch von andern prophetisch wirkenden Männern, ja selbst von Philosophen, wie z. B. von Empedokles, sagenhaft berichtet. Aber auch die übrigen Wunder, die berichtet werden, wirken ja nur durch den Glauben, als geglaubte, nicht durch ihr unmittelbares göttliches Geschehen, da sie nicht unmittelbar wahrgenommen werden können, sondern nur historisch berichtet werden. Sie wirken also nur durch den Glauben, den sie eben begründen und bewirken sollen! Sie werden als Motiva credibilitatis bezeichnet, als Beweggründe des Glaubens, und doch werden sie selbst nicht gewußt oder wahrgenommen, sondern nur geglaubt! Was den Glauben bewirken soll, ist selbst schon zum Gegenstand des Glaubens gemacht.[1] Die Wunder können also jetzt keine Beweiskraft mehr haben, um darauf den Glauben an die Göttlichkeit des Christenthums zu gründen; um so weniger, da dieser Wunderglaube (an die Wunder und damit an die Göttlichkeit als Thatsache) nicht selbst als ein übernatürlicher, göttlicher bezeichnet werden kann, wie der Glaube an den Inhalt des Christenthums als solcher gilt. Die Uebernatürlichkeit von diesem müßte sich also auf blos natürlichen, historischen Glauben gründen, von diesem bedingt sein, mit diesem stehen und fallen, könnte daher auch selbst nicht wahrhaft übernatürlich sein! Die goldene Statue des übernatürlichen Glaubens hätte nur ein thönernes, natürliches Fundament, müßte daher in das Schicksal der Gebrechlichkeit von diesem verwickelt sein!

Aber noch andere Gründe sprechen dagegen, sogenannte Wunder als Beweise für die Göttlichkeit einer Offenbarung ohne

---

[1] Goethe: „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind." „Wer Wunder will, der stärke seinen Glauben." (Faust.)

weiteres, d. h. ohne Prüfung des Inhalts selber, gelten zu lassen, sich blindlings zu unterwerfen und das Gebotene unbesehen als göttliche Wahrheit oder als übernatürlich und übervernünftig gläubig hinzunehmen, wie Thomas und die Kirchengewalthaber mit ihren Theologen wollen. Gründe, die insbesondere auch die Thomistische Theorie als illusorisch erscheinen lassen. Es ist dies der kirchliche und also auch Thomistische Glaube, daß auch der Teufel Wunder wirken könne — dem ja im christlichen Alterthum und mehr noch im Mittelalter solche Macht und solcher Einfluß zugeschrieben wurde, daß er trotz der christlichen Erlösung als der eigentliche Herr der Welt erscheint! Fürs zweite aber spricht noch gegen die Beweiskraft der neutestamentlichen Wunder der Grundsatz der Kirche, daß Wunder, die in Opposition gegen die legitime, also als göttlich eingesetzt sich geltend machende Auctorität gewirkt werden, nicht als wahre Wunder betrachtet werden dürfen, und also keine beweisende Kraft und Bedeutung haben. — Kann nun auch der Teufel, d. h. die widergöttliche Macht, Wunder wirken, d. h. Ereignisse schaffen, welche aus dem Laufe der Natur nach ihren gewöhnlichen Gesetzen nicht hervorgehen können, — so ist selbstverständlich, daß solche Ereignisse, auch wenn sie wirklich stattfinden sollten, keinen sichern Schluß gestatten auf das Walten einer directen göttlichen Kraft in denselben. Somit müßte erst entschieden werden, ob hier göttliche Macht wirksam sei oder widergöttliche. Dazu ist nun ein Kriterium nothwendig, und dies kann nicht aus dem äußern Geschehen gewonnen werden, sondern nur aus dem Zwecke der Wunderwirkung selber, — ob dieser nämlich gut und göttlich sei oder ungöttlich. Wunder für Ungöttliches, wie außerordentlich sie auch sein möchten, müßten durchaus als falsche, diabolische betrachtet werden. Um demnach über die Echtheit oder Göttlichkeit der Wunder selbst zu entscheiden, muß geprüft werden können, ob das, wofür sie gewirkt werden, gut und göttlich sei oder nicht. Diese Prüfung muß sich also auf den Inhalt der Offenbarung beziehen, ob dieser gut und wahr sei oder nicht; demnach kann keine blinde Unterwerfung oder urtheilslose Annahme dieses Inhalts gefordert werden, kein Sacrificium intellectus, da sonst blindlings auf bloße sogenannte Wunder hin auch Schlechtes, Unwahres, Verkehrtes als göttliche Offenbarung angesehen werden könnte oder sogar müßte! Was die Wunder aber betrifft, die in Opposition gegen die legitime, als göttlich eingesetzt sich geltend machende Auctorität gewirkt

werden, welche die katholische Hierarchie so entschieden zurückweist, so ist bekanntlich das Christenthum begründet worden in scharfer Opposition gegen die bis dahin geltende legitime Auctorität der als göttliche Offenbarung auch im Christenthum angenommenen jüdischen Religion, in Opposition gegen das Hohepriesterthum als göttlich eingesetzte theokratische Herrschaft im Gebiete dieser Offenbarungsreligion. Nach den strengen Grundsätzen der kirchlichen Hierarchie konnte um dieses Gegensatzes oder dieser Opposition willen Christus sich nicht als Gottgesandter geltend machen und seine Lehre und sein ganzes Werk nicht als göttliche Offenbarung behaupten; er bedurfte dazu der Approbation der bestehenden göttlich eingesetzten religiösen Auctorität. Seine Wunder konnten gar keine Bedeutung haben, da sie von dieser Auctorität gar nicht als solche anerkannt wurden, — wie denn auch in der That der Vorwurf erhoben ward gegen Jesus, daß er seine Wunder durch die Macht des Teufels verrichte. Wenn nun von seiten der christlichen Kirchenauctorität und von seiten der kirchlichen Apologeten die Wunder Jesu als echte behauptet werden und sein Offenbarungswerk als göttliches gilt trotz dieses Gegensatzes gegen die damals bestehende legitime göttliche Auctorität, — so müssen dabei andere Kriterien zur Anwendung kommen als die Wunder. Es müssen Kriterien sein von solchem Gewicht, daß der sonst geltende allgemeine Grundsatz, daß Wunder nur in Uebereinstimmung mit der legitimen Auctorität anzuerkennen seien, fallen gelassen werden darf und göttliche Offenbarung im Gegensatz gegen die legitime Auctorität angenommen werden muß. Diese Kriterien können nur aus dem Inhalt und dem ganzen persönlichen Verhalten des Stifters des Christenthums selbst (abgesehen von seinen Wundern) gewonnen werden, die beide als so wahr und göttlich erscheinen, daß die sonst unbedingt geltende legitime Auctorität ihre Berechtigung verliert. Gerade der Inhalt also, die specifisch christliche Lehre und das Leben des Stifters müssen Gegenstand der Vernunftprüfung sein zur Entscheidung der wichtigsten Frage; gerade das also, was Thomas als übernatürlich dieser Vernunftprüfung entziehen will und was auch der Papst derselben verbietet und ausschließlich als Gegenstand des Glaubens resp. der Unterwerfung geltend macht.

Es drängt demnach Alles darauf hin, daß, wenn überhaupt eine Religion erkannt und geprüft werden soll, ob oder daß sie eine göttliche Offenbarung sei, durchaus der Inhalt selbst unter-

sucht und geprüft werden muß, da auf andere Weise eine Erkenntniß derselben als solcher nicht möglich ist. Nicht so, als ob, — wie unredlicherweise wol auch behauptet und getadelt zu werden pflegt, — damit entschieden werden sollte, ob Gott auch wirklich die Wahrheit geoffenbart habe und nicht etwa Unwahres, sondern um bestimmen zu können, ob wirklich Gott es sei, der sich da geoffenbart habe oder nicht. Ist es entschieden, daß Gott selbst sich geoffenbart habe, dann wird allerdings der Glaube an die Wahrheit des Geoffenbarten nicht erst von menschlicher Vernunftprüfung und Einsicht abhängig zu machen sein, denn die göttliche Auctorität ist so viel und noch mehr Bürge für die Wahrheit als die menschliche Vernunfteinsicht. Insofern ist es richtig, daß der Glaube mehr Gewißheit gewähre als die Vernunfterkenntniß; — und aus göttlicher Auctorität und Wahrhaftigkeit kann man so gut wissen und mit Sicherheit wissenschaftlich bestimmen, als man z. B. aus dem Gravitationsgesetz mechanisch erklären kann. Aber insofern diese göttliche Auctorität als Thatsache selbst erst durch Vernunftprüfung (Intelligo ut credam) festgestellt werden muß, ist doch die Glaubensgewißheit keineswegs eine objectiv ganz sichere und ist keine absolute, eben weil auf menschlicher Gewißheit und Vernunfteinsicht beruhend, die keine unbedingte sein kann, der Relativität der menschlichen Vernunft und dem Gesetze der nur allmählichen Entwickelung des geistigen Lebens der Menschheit gemäß. Eine solche Vernunftprüfung des Inhalts der göttlichen Offenbarung setzt freilich gewissermaßen die Kenntniß dessen schon voraus, was eben erst durch Offenbarung bekannt werden soll, und es scheint hier ein Widerspruch oder Widersinn und eine Unmöglichkeit vorzuliegen. Und in der That liegt auch eine große Schwierigkeit vor — aber doch nur eine solche, die etwa so überwunden werden kann, wie bei Aristoteles die Schwierigkeit überwunden wird, daß jede Erkenntniß nur möglich ist durch Anknüpfung an eine schon vorhandene Erkenntniß, durch welche sie verstanden und also Erkenntniß wird. Aristoteles überwindet die Schwierigkeit durch Annahme bestimmter allgemeiner Wahrheiten, die zwar nicht actuell, aber potentiell im Geiste gegeben oder in demselben begründet sind. So kann man auch annehmen, daß zwar der Inhalt einer göttlichen Offenbarung dem Menschen vor derselben noch nicht bekannt sei, daß er aber doch im Wesen des Geistes, in der menschlichen Vernunft schon angelegt, potentiell gegeben sei und durch die wirkliche Offenbarung dann zur Actualität komme,

sodaß der menschliche Geist dabei zugleich im Empfangen sich auch schon gewissermaßen prüfend und erkennend zu verhalten vermöge. Jedenfalls ist ja eine Offenbarung nicht plötzlich und auf einmal gegeben, sondern nach dem Gesetze der Zeitlichkeit und Entwickelung auch nur allmählich. Daß dabei menschliche Prüfung und daher Vernunftthätigkeit der göttlichen Offenbarung gegenüber nothwendig sei, ist im Christenthum selbst anerkannt schon in dem Worte von der Erfüllung der Zeiten, demgemäß bei gebildeten Völkern das Christenthum zuerst auftrat, nicht bei ungebildeten. Kinder, Wilde und ganz ungebildete Menschen sind auch selbst einer von Gott gegebenen Offenbarung nicht fähig, weil sie durchaus unfähig sind, zu urtheilen, richtig aufzufassen und getreu zu bewahren. Die Prüfung des Inhalts einer sich als göttlich ankündigenden Offenbarung muß positiver und negativer Art sein. Die positive kann zwar nicht auf unbedingtes Begreifen Anspruch machen, da ein solches selbst auch den gewöhnlichen irdischen Dingen gegenüber nicht vollständig möglich ist, wie etwa bei einfachen mathematischen Verhältnissen, die vollständig durchschaut werden können. Aber irgendeine Angemessenheit und Bedeutung für den menschlichen Geist muß jede Lehre haben, möge sie natürliche oder übernatürliche Wahrheit genannt werden, sonst wäre ja ohnehin das Uebervernünftige vom Widervernünftigen nicht zu unterscheiden, hätte jedenfalls gar keinen Sinn und kein Interesse für den menschlichen Geist, wäre also vollständig unnütz. Dazu kommt aber dann die Prüfung in negativer Beziehung. Das Sinnlose, offenbar Absurde, den klaren Wahrheiten Widersprechende kann nicht göttliche Offenbarung und Wahrheit sein; ebenso nicht das dem natürlichen Sittengesetz und dem natürlichen Recht Entgegengesetzte. Wo solches sich ankündigt und den Menschen als von Gott kommend aufgedrungen werden will, da ist es unbedingt zurückzuweisen; denn ohne diese Berechtigung wären die Menschen jeder Willkür, Thorheit und Verführung schutzlos preisgegeben und könnte überhaupt Wahres und Falsches, Göttliches und Ungöttliches gar nicht mehr voneinander unterschieden werden. Bei dieser negativen Prüfung kommt aber noch ein sehr wichtiges Moment in Betracht: die Vernunft selbst nämlich, resp. deren Förderung oder Unterdrückung. Eine göttliche Offenbarung, wie sie auch sonst beschaffen sein möge, muß sich, wie eben bemerkt, stets an die Vernunft, an vernünftige Wesen wenden, nicht an ganz vernunftlose oder an solche, deren Vernunft nicht entwickelt oder nicht

gesund ist, wie Kinder, Wilde, Blödsinnige sie haben. Wie viel Neues, Uebernatürliches mitgetheilt werden möge, es muß so beschaffen sein, daß es von der Vernunft wenigstens aufgenommen, erfaßt zu werden vermag und von ihr festgehalten werden kann. Es kann für den Menschen nur da sein durch die Vernunft und für ihn nur Bedeutung haben durch sie. Die Vernunft ist gleichsam das Piedestal, auf dem selbst Geoffenbartes, Uebernatürliches oder Uebervernünftiges für ihn steht, oder die Quelle, in welcher das Uebergebene sich sammelt, oder der Organismus, in welchem die aufgenommene, mitgetheilte geistige Nahrung lebendig und wirksam wird. Alles Geoffenbarte muß zur Vernunftbildung und Erhöhung dienen. Selbst Thomas von Aquino muß dies anerkennen, indem er als Grund, warum auch übernatürliche, übervernünftige Wahrheiten geoffenbart werden, dies angibt, daß dadurch die menschliche Vernunft angeregt und erhoben werden soll (Cont. Gent., I, 5) — womit freilich seine sonstige Lehre vom Uebernatürlichen und dessen Verhältniß zur Vernunftforschung wenig übereinstimmt. Ist dies nun so, dann ist uns damit ein sicheres Kriterium zur Beurtheilung der göttlichen Offenbarung gegeben, wenigstens in negativer Beziehung. Wo immer eine Religion oder Kirche die Vernunft unterdrückt, dieselbe in ihrer Bethätigung oder Entwickelung hemmt, da ist göttliche Offenbarung und überhaupt Wahrheit und Berechtigung nicht vorhanden. Eine solche Religion und Kirche ist eine falsche, ist wie widervernünftig so auch widergöttlich, da Gott nicht mit sich selbst in Widerspruch treten und durch seine Offenbarung aufheben, unterdrücken oder vernichten kann, was er durch seine Schöpfung als höchste Gabe und Gottähnlichkeit gewährt hat: die Vernunft. Vielmehr muß Alles, was als göttliche Offenbarung oder Anordnung und Stiftung soll gelten können, dahin zielen und geeignet sein, die Vernunftthätigkeit zu fördern, die Vernunft zur Entwickelung zu bringen, was nicht durch Hemmung und Unterwerfung oder Nichtgebrauch geschehen kann, sondern durch Anregung zu einer ihrer Natur und Kraft gemäßen Thätigkeit in freier Forschung und Erkenntniß. Auf dem kirchlichen Standpunkt, auf welchem Thomas von Aquino steht, wird allerdings auch der Vernunft eine große Aufgabe zugetheilt dadurch wenigstens, daß ihr die Prüfung der Offenbarung selbst als Thatsache, die Auffindung der Motiva credibilitatis zugewiesen wird, damit eine vernünftige Unterwerfung unter dieselbe, resp. die herrschende Glaubensauctori-

tät, also ein rationabile obsequium möglich werde. Allein die geltend gemachten Motive des Glaubens sind, wie wir sahen, nicht genügend und nicht stichhaltig ohne Prüfung des Inhalts des Glaubens selber, und außerdem soll eben hierdurch die Vernunft zu einer Bethätigung bestimmt werden, die ihrer Natur gar nicht entspricht, vielmehr derselben entgegen ist. Denn die Vernunft ist nicht gegeben zur Unterwerfung, zu Gehorsam, d. h. zu blinder Annahme von unverstandenen Lehrsätzen und kirchlichen Bräuchen, sondern zur Forschung und Erkenntniß; und ebenso wenig ist die Wahrheit da für blinde Aufnahme und Unterwerfung unter sie, sondern für Einsicht und zur Erleuchtung des Geistes. Wird die Lehre verwendet, um Unterwerfung der Geister zu erzwingen, anstatt ihnen Erleuchtung und Einsicht zu gewähren, so wird sie misbraucht und wirkt verderblich, selbst wenn sie wirklich Wahrheit enthält; — und außerdem ist ja stets Gefahr da, daß doch theilweiser oder sogar vollständiger Irrthum vorhanden ist, der erst im Laufe der Zeit entdeckt werden kann, wenn Erkenntniß und Vernunftkraft zugleich weitere Entwickelung gefunden haben, der aber verewigt wird, wenn freie, ernsthafte Prüfung verpönt ist. Auf dem Thomistisch-kirchlichen Standpunkt geschieht dies aber in der That. Man fordert zwar zur Prüfung auf nach dem Intelligo ut credam, aber es wird von vornherein gefordert, daß als Resultat der Forschung genau die kirchliche Lehre gefunden werde; ist dies nicht der Fall, dann wird Verwerfung der Resultate der Forschung verlangt und Unterwerfung der forschenden Vernunft; oder es tritt Verfolgung wegen Irrlehre oder Ketzerei ein. Da wird also das schon im Glauben Angenommene zum Kriterium des Wissens, zum Leitstern der Forschung gemacht, dasjenige, dessen wirkliche Göttlichkeit (Offenbarungscharakter) erst geprüft werden soll, wird schon als göttliche Wahrheit ohne und vor der Prüfung geltend gemacht, sodaß nur noch eine Scheinprüfung stattfinden kann, die zudem schon ein für allemal fertig ist. Denn durch die Ueberlieferung und durch die Gründe der alten Auctoritäten wird entschieden ohne Rücksicht auf den Fortschritt der strengern Wissenschaft und die Forderungen der Zeitverhältnisse. Das Uebernatürliche, Uebervernünftige wird unerkannt zum Maßstab, zur beherrschenden Norm für natürliche Vernunft und Forschung gemacht. Die Statue wird gleichsam zum Fundament ihrer selbst gemacht oder das Piedestal wird auf sie erst hinaufgesetzt! Noch eine Seltsamkeit tritt uns

bei dieser Angelegenheit entgegen. Es wird zur Vernunftprüfung auch kirchlicherseits aufgefordert, aber thatsächlich soll nur die ungebildete Vernunft prüfen und forschen dürfen, nicht die gebildete, wissenschaftlich forschende, der man keine Freiheit und Berechtigung gewährt. In einer so schwierigen Sache kann aber die bloße Vernunft, der sogenannte gesunde Menschenverstand schlechterdings nichts leisten, sondern höchstens sich nach Urtheilen Anderer oder nach den Ueberlieferungen richten; die gebildete Vernunft und Wissenschaft aber kann sich niemals in dieser so wichtigen Frage an die bloße Ueberlieferung und an die frühern Prüfungen und Entscheidungen binden lassen. Schon in gewöhnlichen Dingen ist dies nicht zulässig, da die Forschung und Erkenntniß beständig fortschreitet und späterer Zeit eine bessere Erkenntniß möglich ist bei weiterer Entwickelung der Vernunft und bei bessern Mitteln der Untersuchung als früher. Die Naturwissenschaft und die geschichtliche Forschung der neuern Zeit bezeugen dies in hohem Grade. Wenn dies nun bei solchen Gegenständen möglich, ja nothwendig ist, dann um so mehr muß es gestattet, ja gefordert werden, daß bei diesem wichtigsten Problem, bei der Erforschung göttlicher Offenbarung als Thatsache immer wieder neu geprüft und geforscht werde nach allen Beziehungen, und nicht leichthin das einmal Festgestellte, mit unzureichenden Erkenntnißmitteln und aus noch ganz ungenügender, ja falscher Weltauffassung heraus Angenommene für immer aller ernsthaften Prüfung bei allen folgenden Geschlechtern entzogen werde. Dies ist um so weniger zulässig, als so viele Religionen sich für göttliche Offenbarungen ausgeben und alle auf dieselben Motiva credibilitatis ziemlich in gleicher Weise sich berufen und deren resp. positiven Theologien und Auctoritäten mit starrer Hartnäckigkeit daran festhalten. Da hat die freie philosophische Forschung die Aufgabe, hier unbefangen, über allen positiven Religionen stehend, zu prüfen. Dies ist die wahre Stellung der Philosophie gegenüber der Theologie, nicht die, welche Thomas ihr als einer untergeordneten, dienenden Magd der Theologie gegenüber anweist. Gerade diese wichtigste, schwierigste apologetische Untersuchung bezüglich des Offenbarungscharakters des Christenthums findet bei Thomas nur eine sehr ungenügende, dürftige Behandlung, indem er sich, die Sache sehr leicht nehmend, auf Beweisgründe für die Göttlichkeit beruft, Wunder, Weissagungen, Alter, wunderbare Verbreitung ohne Gewaltthaten, — die theils gar nicht zutreffen, theils auch von den

andern Religionen und positiven Theologien als Beweise für sich angerufen werden (theilweise sogar, wie wir sahen, mit mehr Recht), wie Wunder, Alter, Verbreitung u. s. w. Für die Zeit des Thomas, in der man nur dürftige historische Kenntnisse bezüglich der übrigen Religionen besaß und eben darum auch die jüdische Religion, die man in Betracht zog, nicht richtig zu beurtheilen und zu würdigen vermochte, — konnte allenfalls seine Behandlung als genügend gelten und Ueberzeugung hervorrufen; unter unsern Verhältnissen genügt sie nicht im entferntesten, da die Anforderungen hierfür angesichts der historischen und naturwissenschaftlichen Kenntnisse und bei höherer Entwickelung des Gottesbewußtseins und des idealen Sinnes viel höher gestellt sind und sein müssen. Diese höhern Anforderungen an die Beweisführung für die Göttlichkeit einer Offenbarung in unserer Zeit sind nicht ein Zeichen geistiger Gesunkenheit oder des Unglaubens und der Leichtfertigkeit, wie die Anhänger der Scholastik behaupten und der Papst unaufhörlich verkündet, sondern im Gegentheil ein Beweis ernsterer und strengerer Gesinnung, höherer Bildung und selbst gereinigterer Frömmigkeit, die es nicht so leicht nimmt, Alles gleich für göttlich gelten zu lassen, was sich dafür ausgibt. Je höher die Bildung in intellectueller wie sittlicher Beziehung ist, desto mehr Anforderungen müssen Erfüllung finden, wenn eine Religion für göttliche Offenbarung hingenommen werden soll. Die Wilden erblicken überall leicht Göttliches, weil sie gar keinen hohen Begriff von diesem haben und daher keine hohen Anforderungen stellen bei ihrer Anerkennung, — sodaß selbst unbedeutende, wenn nur auffallende Dinge zu religiöser Verehrung gebracht werden können. Auch die Kinder sind leichtgläubig und leicht zu befriedigen, daher allem Märchenhaften und Abergläubischen zugänglich; und nicht viel besser verhält es sich mit dem ungebildeten Volke sogar auch bei den Culturvölkern, auf welches sich daher auch die hartnäckigen Vertheidiger des Ueberkommenen, wenn es auch geistig ganz unhaltbar geworden ist, zu berufen und zu stützen pflegen, sodaß die ungebildete Menge zur entscheidenden Instanz in geistigen und religiösen Dingen gemacht werden will, vielfach wirklich gemacht wird gegenüber der Bildung, der Vernunfteinsicht und Wissenschaft. Sie, diese ungebildete Menge, ist demnach auch in unserer Zeit durch die politischen Rechte, welche ihr der Liberalismus in schweren Kämpfen errungen hat, die Hauptstütze bei der Wiedererneuerung der alten Scholastik, insbesondere der Thomistischen,

gegen den Liberalismus und gegen die ganze moderne Wissenschaft überhaupt, und soll insbesondere Dienste leisten zur vollständigen Unterwerfung der Philosophie unter das alte Joch der Theologie und der hierarchischen Gewalt. — So verhält es sich mit diesen Motiva credibilitatis, durch welche eine übernatürliche Thatsache, die Thatsächlichkeit einer göttlichen Offenbarung, erkannt werden will, ohne daß der Inhalt (das Wesen dieser Thatsache) erkannt ist, der vielmehr gar nicht zu erkennen sein soll! Aber hier läßt sich das Daß nicht erkennen ohne das Was, weil von diesem wesentlich das Urtheil über das Daß bedingt ist. Es läßt sich die sinnliche Welt als Thatsache wahrnehmen und äußerlich erkennen, ohne daß man ihr Wesen erkennt, weil es sich eben dabei um die bloße Erscheinung, und zwar zunächst um die unmittelbare Erscheinung handelt, während die tiefer liegende Erscheinung und das Wesen selbst erst nach und nach in langer und schwieriger Forschung erkannt werden kann, wenn auch wol nie vollständig. Umgekehrt läßt sich das Ideale, der Idee der Vollkommenheit oder Vollendung Gemäße dem Wesen nach bestimmen, ohne daß es schon Thatsache oder Wirklichkeit wäre, da es eben zunächst nur als Wesen und Ziel geschaut und begrifflich gefaßt wird, um allmählich im Laufe der Entwickelung zur Thatsache zu werden. Dagegen bei einer göttlichen Offenbarung muß zugleich der Inhalt, das Wesen mit der Erscheinung als Thatsache erkannt werden, weil hierbei ohne das Was auch das Daß selbstverständlich nicht erkannt, nicht nach seinem Ursprung und seiner Bedeutung beurtheilt werden kann. Wenn die sogenannten übervernünftigen Wahrheiten des Christenthums nach Thomas nicht aus den natürlichen Principien der Vernunft abgeleitet und erkannt werden können, und daher die Vernunft sich da nur unterwerfen kann, so könnte man dasselbe auch auf die sogenannten Motiva credibilitatis anwenden, da auch sie, z. B. die Wunder und Weissagungen, nicht aus dergleichen Principien abgeleitet und also nicht (wissenschaftlich oder demonstrativ) erkannt werden können — im strengen Aristotelischen Sinne. Demgemäß müßte auch diesen die Vernunft sich blos unterwerfen, und also nach allen Beziehungen hin sich passiv verhalten und ihre Natur einfach aufgeben. Können und müssen aber diese Motiva credibilitatis erkannt werden, zwar nicht constructiv, aber in reflectirender Weise, dann kann und darf auch über die sogenannten übernatürlichen Wahrheiten eine Vernunftprüfung und Beurtheilung stattfinden, — so gut wie man

eine solche auch bezüglich der Lehren und Mysterien der übrigen Religionen gestattet und sogar fordert. Demgemäß ist die Thomistisch-scholastische Schablone in keiner Weise gerechtfertigt und sollte am allerwenigsten unter unsern Verhältnissen wieder geltend gemacht resp. mit Gewalt der Wissenschaft aufgedrungen werden. Wenn eine göttliche Offenbarung stattfindet, kann sie auch nur für die Vernunft des Menschen und nur durch diese für ihn als solche existiren, so gut als die Natur nur dann Gott offenbart, wenn sie erforscht und erkannt wird durch den menschlichen Intellect, nicht aber für vernunftlose Geschöpfe eine solche sein kann. Strenggenommen ist es also eine unrichtige Formulirung, wenn man von zwei Quellen höherer Erkenntniß spricht, von Offenbarung und von Vernunft oder Natur; beide gehen jedenfalls in der menschlichen Vernunft in Eins zusammen, da sie nur für und durch diese als solche existiren. Dies können am wenigsten diese Scholastiker selbst in Abrede stellen, nach deren Lehre ja, wie wir sahen, seltsamerweise die Natur sogar leichter, eher und sicherer als Gottes Offenbarung erkannt werden soll (als Zeugniß für das Dasein und das Walten Gottes), als die übernatürliche, außerordentliche göttliche Offenbarung, die ja eben ihrem Wesen oder Inhalt nach nicht von der Vernunft soll erkannt werden können, derselben vielmehr als Forschungsobject entzogen sein soll und nur durch Unterwerfung anzueignen sei! Und zwar durch unbedingte und absolute Unterwerfung als Pflicht des Glaubens für alle Menschen nach dem Urtheile und der Forderung ebenderselben Scholastiker, welche die Vernunft für zu schwach halten, um hiervon Einsicht zu gewinnen! Demgemäß machen sie freilich zugleich ihr eigenes Vernunfturtheil über die Motiva credibilitatis und die Göttlichkeit gerade dieser Offenbarung, das doch auch nur menschlich sein kann, zu einem absoluten, unfehlbaren, alle Menschen verpflichtenden! Während sie also die menschliche Vernunft in Bezug auf den Inhalt der göttlichen Offenbarung als schwach, unfähig, unzuverlässig bezeichnen, machen sie in Bezug auf die Thatsache der Offenbarung ihr eigenes Urtheil absolut geltend, schreiben sich, d. h. ihrem eigenen privaten (sonst so sehr als schwach und irrthumsfähig bezeichneten) Intellect Unfehlbarkeit zu, alle Menschen zum Glauben, zur Unterwerfung verpflichtend, — im Grunde genommen also sich selbst resp. ihr Urtheil in dieser Sache vergöttlichend. Es stecken in dieser scholastischen Theorie gar viele Abnormitäten und Widersprüche, die

aber unbeachtet bleiben und verdeckt werden, da Gewalt und Unterdrückung drohen, wo die hergebrachte Schablone nicht angenommen werden will. Doch genug hiervon.

Schlußbemerkungen.

Es steht diese ganze Lehre des Thomas von den natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten, die damit in Verbindung stehende Ausschließung der Vernunftforschung aus dem Gebiete der letztern und die geforderte strenge Dienstbarkeit der positiven Theologie und Glaubensauctorität gegenüber — in engem Zusammenhang mit der dunkelsten und schlimmsten Seite der kirchlichen Hierarchie: mit deren unbedingter Herrschaft im geistigen Leben, mit der Hemmung und Vergewaltigung der Wissenschaften, der Verpönung aller freien Forschung und der Verfolgung und oftmals selbst grausamen Behandlung selbständiger Denker. Eine Handlungsweise, wodurch man die Wahrheit zu schützen glaubte, die aber weit mehr geeignet war, die Wahrheit zu entwürdigen und zu beeinträchtigen. Und sicher ist durch ein solches Verhalten schon in früherer Zeit und noch mehr für alle Zukunft bei viel mehr Menschen und gerade bei den bedeutendsten, Abneigung, ja Abscheu gegen die Kirche und gegen das, was sie vertritt, hervorgerufen worden und wird dies noch, als derselben dadurch Gläubige erhalten worden sind. Thomas hat durch diese seine Lehre scheinbar seiner Kirche einen großen Dienst erwiesen, ihr in der That auch eine sehr feste Position gegeben, solange ihr die physische Gewalt zur Verfügung stand, um alle Gegner zu vernichten und die Wissenschaft gewaltsam in strenger Unterordnung zu halten, wozu ja der Orden der Dominicaner, dem Thomas angehörte, durch die rücksichtslose Strenge der Inquisition, die er zu verwalten hatte, das Seinige in vollem Maße beitrug. Wenn Thomas selbst an dem wilden Gebaren der Inquisition wol kaum je persönlichen Antheil genommen hat, so konnte es doch nicht fehlen, daß er mit seiner Theorie bei seiner großen Auctorität auch seinerseits viel dazu mitgewirkt hat. Gerade durch die in Frage stehende Theorie ist Thomas hauptsächlich so werthvoll für die Hierarchie geworden, und sie vor Allem hat ihm von jeher eine besondere Gunst der kirchlichen Gewalthaber erweckt, ist wol auch jetzt hauptsächlich der Grund, warum seine Philosophie im Kampfe dieser kirchlichen Hierarchie gegen die moderne Wissenschaft und Civili-

sation gleichsam auf den philosophischen Thron erhoben, er selbst zum Hort oder Patron der Kämpfenden gemacht worden ist. Nichts ist, wie schon bemerkt, bequemer für die kirchliche Herrschaft als eine Anzahl von Lehren, die selbst erst allmählich unter heftigen Kämpfen und unter Aufbietung aller intellectuellen Kräfte und Mittel erörtert und zuletzt formulirt worden sind, nun, nachdem dies geschehen, für undiscutirbar, für erhaben über alle weitere Vernunftforschung zu erklären, blinde, urtheilslose Annahme, sogenannten Glauben dafür zu fordern und mit Gewalt denselben zu erhalten oder zu erzwingen! Nachdem Thomas die Lehre aufgestellt, daß Vernunfteinsicht oder Verlangen nach solcher den Glauben beeinträchtige, des Glaubens Verdienst schmälere und bloßes Glauben ohne Streben nach Erkenntniß und Einsicht verdienstlicher sei, — als habe Gott die Vernunft nur zur Versucherin und Verderberin dem Menschen gegeben, und müsse diese daher möglichst niedergehalten und unterdrückt werden, — nachdem, sage ich, Thomas diese empörende Lehre aufgestellt, als ob es jemals geschehen könne, daß blindes Glauben verdienstlicher sei als Vernunfteinsicht, — brauchte man sich um Vernunft und Wissenschaft nicht mehr viel zu kümmern, ja konnte durch Unterdrückung derselben und durch Zwang im Glaubensgebiete das Verdienst des Glaubens vor Gott nur erhöhen! Die Vernunftforschung und Wissenschaft mußte consequenterweise (wenn auch Thomas diese Consequenz nicht zog) als ganz unnütz erscheinen, wo sie nicht geradezu schädlich oder gefährlich erachtet wurde. Unnütz, denn die übernatürlichen Wahrheiten konnten ohnehin nicht erkannt werden, und schädlich, denn schon das Erforschenwollen beeinträchtigt den Glauben und sein Verdienst (derogat fidei). Was aber die Motiva credibilitatis betrifft, in Bezug auf welche allenfalls Vernunftprüfung zulässig erscheinen kann, so ist auch in Bezug auf sie selbständige Forschung überflüssig, ja unzulässig den Auctoritäten gegenüber, welche dieselben längst gefunden und für alle Zeiten unverrückt festgestellt haben, sodaß es anmaßend wäre, nach Weiterem zu forschen. Wenn es nun doch Menschen gab, welche diese Wahrheiten nicht anerkennen wollten, so konnte man gegen sie allerdings keine Vernunftgründe vorbringen, da solche nicht als vorhanden oder zulässig galten. Wollte man gleichwol diese Wahrheiten schützen, vertheidigen oder zur Annahme bringen, so blieb nur die Gewalt übrig. Je mehr die Vernunft ihres Rechtes der Forschung in diesem Gebiete beraubt wurde, um so mehr war man

auf Gewalt als das einzige Mittel des Schutzes und der Förderung der Wahrheit angewiesen. Das war die Unterstützung, die Thomas der Gewaltanwendung zu Gunsten des rechten Glaubens durch seine Theorie und Auctorität gewährte. Die Vernunftforschung beeinträchtigt nach ihm den Glauben (derogat fidei), ob er wol in den Gewaltmitteln der Hierarchie, in dem grausamen Gebaren der Inquisition, in den Religionskriegen u. s. w. auch eine solche Beeinträchtigung erblickt haben mag, oder ob ihm dergleichen physische Gewaltmittel ganz angemessen erschienen sein mögen, die heiligen Mysterien des Glaubens zu wahren und das Glaubensverdienst zu sichern! Es ist kaum etwas Bestimmtes darüber zu erfahren; mit Entschiedenheit dagegen hat er sich wol nicht erklärt, — mit solcher Entschiedenheit, wie er es gegen Vernunftforschung und Vernunftgründe bezüglich der übernatürlichen Wahrheiten für nöthig gefunden hat!

Die Thomistische Theorie wurde übrigens keineswegs von den übrigen Scholastikern, zeitgenössischen und spätern, allenthalben getheilt, sondern fand vielfachen Widerspruch. Die einen wollten überhaupt den Unterschied von erkennbaren, natürlichen und unerkennbaren, übervernünftigen, übernatürlichen Wahrheiten nicht gelten lassen, und sie hatten viele Lehrer des christlichen Alterthums und frühern Mittelalters für sich, die zwar auch, wie Anselm von Canterbury, den Glauben betonten und forderten, dann aber die specifisch christlichen Lehren wissenschaftlich zu erkennen, zu begreifen strebten, wie die sogenannten natürlichen (höhern) Wahrheiten, wie schon früher erörtert wurde. Andere nahmen zwar die übernatürlichen, unbegreiflichen Wahrheiten an, ließen aber die von Thomas gezogenen Grenzen nicht gelten, sondern zählten zu den übernatürlichen Wahrheiten auch solche, welche Thomas als natürlich erkennbare angenommen hatte. So Duns Scotus. Noch weiter ging der Erneuerer des Nominalismus im 14. Jahrhundert, der Franciscaner Wilhelm Occam. Dieser hob den ganzen Unterschied wieder auf und erklärte alle höhern religiösen Wahrheiten für der menschlichen Vernunft unerforschlich und als bloße Glaubenssache. In dieser Richtung, die zunächst allerdings das Interesse des Glaubens zu vertreten suchte, ging es von da an fort, — bald auch im Interesse des Skepticismus und der vollen Negation. Nach dem Vorgang arabischer Philosophen unterschied man zweierlei Wahrheiten, philosophische und theologische, die sogar in ein negatives Verhältniß zueinander gebracht wurden. Die Philo-

sophie, welcher zuerst von der Theologie die Fähigkeit abgesprochen wurde, gewisse, specifisch christliche Wahrheiten zu erkennen, verzichtete bald auf alle positive Erkenntniß religiöser Wahrheiten und trennte sich vollständig von der Theologie und vom Glauben. Dies lag indeß wiederum nicht im Interesse der Glaubensauctorität und der positiven Theologie, die damit ihre dienende Magd verloren, wenn sich diese für vollständig unfähig erklärte, in religiösen Dingen irgendeine Erkenntniß zu gewinnen. So suchte man kirchlicherseits die Philosophie fest- resp. in Dienstbarkeit zu erhalten, und sprach zu dem Zwecke der Vernunft die Fähigkeit zu, gewisse Lehren durch ihre natürliche Kraft oder aus natürlichen Principien zu erkennen, huldigte also insofern einer Art fundamentalem Rationalismus. In neuerer Zeit ging die hierarchische Auctorität (z. B. Pius IX.) sogar so weit, ausdrücklich zu bestimmen, was philosophisch bewiesen werden könne, und bezeichnete sogar die bestimmten Beweise z. B. für das Dasein Gottes, die man als solche gelten lassen müsse, wenn man nicht sich unkirchlicher Gesinnung schuldig machen wolle (1861 und 1870 im vaticanischen Conc. De revel.). Es sind diese Beweise natürlich die scholastischen, speciell die Thomistischen, die wir später kennen zu lernen Gelegenheit haben werden.

Bei der in jener Zeit des Uebergangs aus dem Mittelalter in die neuere Entwickelungsepoche des geistigen Lebens vorgenommenen Trennung und skeptischen Unfähigkeitserklärung kann es ebenso wenig sein Bewenden haben wie bei der kirchlich-scholastischen Dienstbarkeit der Philosophie. Diese darf ihrer Natur und Aufgabe gemäß weder je auf freie Forschung, auf Freiheit der Wissenschaft verzichten[1], noch auch sich in Bezug auf die Erkenntnißgegenstände von irgendeiner Macht beliebige Grenzen setzen lassen.[2] Vielmehr ist in dieser Beziehung ihre Berechtigung eine unbedingte; alle Erscheinungen der Natur wie der Geschichte mit ihrem Inhalt, auch die Geschichte der Religionen mit ihren Lehren und Gebräuchen aller Völker und Zeiten sind ihr Forschungsobject. Hat die Vernunft und Wissenschaft allerdings stets Grenzen oder Schranken, so sind diese doch niemals durch eine unwissenschaft-

---

[1] Vgl. meine Schrift: Ueber die Freiheit der Wissenschaft (München 1861).

[2] Wie dies Papst Pius IX. in dem schon erwähnten Schreiben oder Breve gegen meine Philosophie (vom 11. December 1862, Gravissimas inter) beanspruchte. Vgl. „Athenäum", philosophische Zeitschrift, 2. Jahrgang (1863).

liche Auctorität, durch Willkür oder Machtgebot zu bestimmen, sondern stets nur durch Vernunft und Wissenschaft selbst, und auch durch diese nur für eine gegebene Zeit, nicht für immer, da im Verlaufe des geistigen Entwickelungsprocesses manches im Erkenntnißgebiete möglich wird, was zuvor als unmöglich erschien. Sokrates z. B. meinte, die Natur sei den Menschen nach dem Willen der Götter unerkennbar, man solle lieber das menschlich-ethische Gebiet zum Gegenstand der Forschung machen. Er irrte, wie die Folgezeit, wie insbesondere die moderne Naturwissenschaft in großartiger Weise zeigt; er irrte, wie der moderne Positivismus irrt, wenn er alle Wissenschaft auf die unmittelbare Wahrnehmung beschränken und insbesondere alle sogenannte metaphysische, über das Gebiet unmittelbarer Erfahrung hinausgehende Forschung verpönen will. — Die Philosophie kann niemals als fertig betrachtet und als fertige dann der Theologie zum Gebrauche zur Verfügung gestellt werden, wie die christlichen Theologen und schon die sogenannten Kirchenväter es mit der alten Philosophie hielten. Wie insbesondere Thomas mit Aristoteles gethan, der ihm als „der Philosoph" galt, d. h. als Repräsentant oder vielmehr Inbegriff aller selbständigen philosophischen Wissenschaft, nach welchem es keine weitere freie philosophische Forschung neben der Theologie und über diese hinaus geben darf. Eine solche Annahme ist ebenso unnatürlich, d. h. der entwickelungsfähigen und -bedürftigen Natur des Menschengeistes zuwider, wie gegen alle Thatsachen und Erfordernisse der Menschengeschichte, die auf Entwickelung und Fortschritt angelegt ist. Demgemäß muß auch nach Eintritt des Christenthums in die Geschichte die Philosophie, wie die Wissenschaft überhaupt, noch frei und selbständig sein, noch weiter forschen und fortschreiten dürfen, wie es vor Eintritt des Christenthums geschah. Die Stellung der Philosophie kann daher, wie schon bemerkt, keine dienende sein der Theologie und Glaubensauctorität gegenüber, sondern sie steht vielmehr als wissenschaftliche Forschung über allen Religionen, da sie alle nach Ursprung und Inhalt zu prüfen hat, insofern doch Religionsphilosophie möglich und gestattet sein soll. Die Religionen und ihre positiven Theologien erheben *insgesammt* Anspruch auf unbedingte, absolute Geltung, weil sie direct von Gott selbst gegeben zu sein behaupten, wollen daher keine Prüfung gestatten und ihre Geltung von keiner Vernunfteinsicht abhängig sein lassen, sondern fordern allenthalben Unterwerfung der Vernunft und Wissenschaft — wie verschieden

und gegensätzlich sie sonst auch sind. So würde Irrthum, Wahn und Aberglaube verewigt werden, wenn nicht die Wissenschaft, insbesondere die Philosophie, über den verschiedenen Glaubensgebieten oder Religionen, die sich ja selbst gegenseitig des Irrthums und Wahnes beschuldigen, sich erheben würden, auch gegen deren Willen, um zu forschen und zu prüfen. Die Völker selbst in ihrer Masse vermögen nicht zu prüfen, und würden demnach für immer in falschen Vorstellungen und Wahngebilden, wie sie officiell von Priestern und Theologen der verschiedensten Art unter den Völkern vertreten werden, befangen bleiben oder gefangen gehalten werden, wenn nicht die begabteren Söhne derselben, die sich zur Geistesfreiheit emporgerungen, die Prüfung an ihrer Statt unternähmen und läuternd, aufklärend wirkten trotz Anfeindung und Verfolgung von seiten der Vertreter des so sehr verschiedenen positiven Glaubens. So muß die Philosophie immer zunächst kritisch wirken gegen Irrthum und Trugbilder. Schon dadurch dient sie der Wahrheit, selbst wenn sie diese nicht gleich unbedingt und vollkommen erkennt; denn auch Aufdeckung der Unwahrheit und die Widerlegung des Irrthums ist schon ein Dienst für die Wahrheit. Die Philosophie als das fortdauernde freie Forschen und Streben nach Wahrheit kann diese überhaupt nicht ein für allemal fix und fertig gewinnen und aufspeichern als unveränderliche Formel, die man dann nur nehmen und aufbewahren dürfte. Sie kann nicht darauf ausgehen, feste Dogmen zu bilden als Wahrheiten, die nicht mehr ernstlich geprüft oder in Frage gestellt werden dürfen; sie ist das stets lebendige Forschen nach Wahrheit, ist dadurch eben die lebendige Wahrheit selbst (die Wahrheit des die Idee der Wahrheit und seine eigene Vollkommenheit realisirenden Menschengeistes) in der Geschichte gegenüber der todten Wahrheit der positiven Theologien. Wie das natürliche ethische Gewissen sich durch die allgemeine Geistescultur der Menschheit allmählich entwickelte und infolge davon auch das religiöse Gewissen, d. h. das durch Glauben, Aberglauben und Cultusvorschriften bestimmte, oft unmenschliche, grausame Gewissen gemildert und gereinigt ward[1], so auch wird der religiöse Glaube durch Bethätigung der Vernunft und durch die immer mehr zunehmende Erkenntniß geläutert und erhöht. — Zu dieser kritischen

[1] Vgl. Die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwickelung u. s. w. (München 1883), S. 404 fg.

Thätigkeit der Erkenntnißkraft im Gebiete des religiösen Glaubens und Cultus kommt aber noch eine positiv fördernde sowol durch die Philosophie als durch die Wissenschaft überhaupt. Durch Philosophie, besonders insofern sie Wissenschaft von dem Idealen, Idealwissenschaft ist, d. h. die Ideen der Vollkommenheit mehr und mehr zu erkennen und zu entwickeln sucht, die Ideen des Guten, des Rechts, der Wahrheit und des Schönen, wodurch auch die Idee Gottes, als des Inbegriffs aller Vollkommenheit oder als des absoluten Ideals der Vernunft mehr und mehr erkannt und das Gottesbewußtsein von dem Fremdartigen, Ungöttlichen, Gottes Unwürdigen für Glauben und Wissen der Menschheit befreit wird.[1] Nur dadurch wird auch die Theologie, die ihrer behaupteten Absolutheit wegen sonst hartnäckig conservativ ist selbst bezüglich der gröbsten Irrthümer, — doch allmählich, selbst wenn sie es nicht will und nicht eingestehen mag, zu einigem Fortschritt gebracht, — wie die Geschichte in dem frühesten Alterthum und selbst im Judenthum und Christenthum bezeugt. — Auch die übrigen Wissenschaften tragen zur Reinigung und Fortbildung des religiösen Glaubens bei. Die Geschichtswissenschaft hat bereits unzählige Irrthümer, Fabeln und Illusionen zerstört, und wie sehr die Naturwissenschaft in das Gebiet der Religion, der religiösen Weltauffassung eingegriffen hat, eingreifen mußte, ist bekannt. Eingreifen mußte schon darum, weil die Religion ursprünglich durchaus einen naturalistischen Charakter hatte, mit der Naturauffassung innig verbunden war, entweder geradezu in Naturvergötterung bestand oder wenigstens an Naturverhältnisse gebunden und sehr anthropomorphistisch war bezüglich des Göttlichen. So mußte sich die natürliche Erkenntniß der Dinge, die Naturwissenschaft Schritt für Schritt dem religiösen Glauben und Cultus gleichsam abringen, wie schon die Geschichte der Philosophie im griechischen Alterthum bezeugt und nicht minder die Geschichte der Naturforschung der neuern Zeit vom Ausgang des Mittelalters an. Selbst die moderne Astronomie hatte bekanntlich ja schwere Kämpfe zu bestehen, wie das kirchliche Verbot des Kopernikanischen Systems und das Schicksal Galilei's bezeugen.[2] Die Naturwissen-

[1] Vgl. meine Werke: Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses (1877); Monaden und Weltphantasie (München, Theod. Ackermann, 1879), und: Die Philosophie als Idealwissenschaft und System (München, A. Ackermann's Nachfolger, 1884).

[2] Vgl. hierüber mein Werk: Das Christenthum und die moderne Natur-

schaft hat sich nun allerdings trotz allen Widerstrebens der kirchlichen Auctoritäten und ihrer positiven Theologien freigemacht von der Beherrschung durch die Kirchen- und Glaubenssysteme und eine selbständige Stellung errungen. Dennoch sollen die Beziehungen zwischen Religion und Naturerkenntniß nicht ganz aufgehoben werden im Interesse, zur Förderung von beiden. Die Naturforschung schadet dem religiösen Glauben keineswegs nothwendig oder naturgemäß; im Gegentheil, sie kann denselben fördern — und zwar dadurch, daß sie ihm Wunder zeigt, die er so nothwendig zu seiner beständigen Belebung braucht. Das mag seltsam erscheinen, ist aber dennoch durchaus begründet und ein Zeiterforderniß für das religiöse Leben und die menschliche Gemüthsbildung. Die sogenannten historischen Wunder der verschiedenen Religionen halten (abgesehen von ihrer Wirkungslosigkeit oder ihrem Mangel an Beweiskraft) der geschichtlichen Kritik und naturwissenschaftlichen Erkenntniß durchaus nicht mehr Stand; dennoch aber ist die Menschennatur so geartet, daß sie durchaus des Wunders, der Verwunderung bedarf im Interesse des religiösen Glaubens und der Gemüthsbildung. Das geistige Leben der Menschheit hat mit der Verwunderung über die Dinge begonnen und mit Phantasiedeutungen derselben[1], und nach Platon und Aristoteles begann selbst die Philosophie mit dem Sich-Verwundern. Das bloße Erkennen, die bloße Klarheit der Einsicht befriedigt die Menschenseele nicht, wie die Zahlenerkenntniß und die Mechanik zeigen. Was klar erkannt wird und ohne dunkeln oder geheimnißvollen Rest in der Einsicht aufgeht, durchschaut wird, befriedigt nur bei Beginn der Erkenntniß, aber nicht für die Dauer, es wird gewöhnlich, selbstverständlich. So ist stets für die Menschenseele Solches nothwendig, was erhaben, geheimnißvoll erscheint, nicht durchschaut werden kann und daher wunderbar ist. Dergleichen nun lehrt die Naturwissenschaft, auch die moderne, gar Vieles kennen und erst wahrhaft als wunderbar würdigen. Die Wunder der Bibel finden sich allenthalben auch in der Natur, von der Natur oder dem Urgrunde derselben gewirkt, als Naturwunder, die weit sicherer sind, leichter erkannt und beglaubigt

---

wissenschaft (Wien und Leipzig 1868). Und: Das neue Wissen und der neue Glaube (Leipzig 1873).

[1] Vgl. mein Werk: Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwickelung u. s. w.

werden können als die berichteten Wunder und legendenhaften Erzählungen der historischen Berichte. Die Natur verrichtet alljährlich das Wunder der Brotvermehrung, indem sie aus wenigen Körnern eine große Anzahl gestaltet, durch Keimen, Wachsthum und Reife z. B. der Weizenkörner. Sie vermag das Wunder der Verwandlung des Wassers in Wein hervorzubringen mittels des Weinstockes, selbst die Todtenerweckung ist ihr nicht fremd, sie schafft im unendlichen Naturproceß aus dem Absterbenden immer neues Leben, hat sogar die Lebenserhaltung und Lebenserneuerung hauptsächlich auf den Tod gegründet. Und welche Verwandlungen und ästhetisch schöne Bildungen bringt sie hervor! Aus der eingesponnenen Raupe schafft sie nach kurzer Zeit ein neues Wesen, verschieden an Körper und selbst an seelischem Vermögen und Neigungen, wie sie der Nektar nippende Schmetterling der gefräßigen Raupe gegenüber bekundet. Nicht minder schafft sie durch die unscheinbaren thierischen Massen, z. B. der Mollusken, die vielfach an Form und Farben herrlichen Gebilde der Muscheln, so wie sie im Pflanzenreiche in gleicher Weise ästhetisch fein gegliederte und farbenprächtige Blätter und Blüten verschiedenster Art hervorbringt. Dies sind Naturwunder, die immer sich erneuernd und jedermann offenbar werden, ohne daß die Art ihrer Entstehung, das Geheimniß ihres Werdens ergründet werden kann. Daran hat der religiöse Sinn sichere Nahrung und kann das Gemüth sich erbauen durch Versenkung in den göttlichen, geheimnißvollen Urgrund, aus dem Alles hervorgeht. — Und der religiöse Glaube, der darauf sich gründet, wird edler, humaner und idealer sein als der auf historische Wunder und Auctoritäten gegründete der verschiedenen einander feindlichen, sich hassenden und bekämpfenden historischen Religionen. Diese nehmen allenthalben eine absolute Geltung in Anspruch, weil sie direct von Gott selbst zu stammen behaupten, und da sie gleichwol einander widersprechen, so sind sie von unversöhnlichem Haß gegeneinander erfüllt und verfolgen sich unerbittlich als unberechtigt, weil gottwidrig. Die Bekenner sind der Ueberzeugung, Gottes Sache selbst zu vertreten, und wer ihnen nicht beipflichtet oder ihnen geradezu widerspricht, der widerspricht Gott selber. Nicht als ein Streit von Mensch gegen Mensch wird der Zwiespalt aufgefaßt, sondern als gottloser, verbrecherischer Kampf von Mensch gegen Gott. Jede Partei vertritt natürlich die Stelle Gottes und betrachtet die widersprechende als feindlich gegen Gott selbst und verbrecherisch gesinnt, daher

gegen dieselbe das Gewissen unterdrückt und jedem menschlichen Gefühl Schweigen auferlegt wird, da es gegen Gottesfeinde doch keine Gewissenspflicht gibt und kein Menschenrecht zu respectiren sein kann! Daher ist Religionshaß und Religionsverfolgung so gewissenlos und unerbittlich, so wild und grausam, wie die Geschichte zeigt. Unter diesen Umständen ist es geboten, daß eine Wissenschaft sich geltend mache, die über den positiven Theologien steht und unabhängig von den kirchlichen Auctoritäten sich bilden und wirken kann; und muß sich ebenso ein Glaube bilden, der sich auf allgemeine Wunder und göttliche Bezeugungen gründet, nicht auf die legendenhaften Parteiwunder der verschiedenartigen positiven, historischen Religionen.

Die Thomistische Unterordnung der Wissenschaft unter die Theologie und Kirchenauctorität und seine schroffe Unterscheidung von natürlichen und übervernünftigen Wahrheiten mit Ausschließung der Vernunftforschung aus dem Gebiete der letztern ist den obigen Erörterungen zufolge grundverderblich für Religion wie für Wissenschaft und humane Cultur. Sie begründet die maßlosen, geradezu absolutistischen Ansprüche der Einen Menschen gegen die andern, als wären sie Götter gegenüber den Andersgläubigen, die kaum noch als Menschen gelten können, wenigstens nicht die gleichen Rechte in Anspruch nehmen dürfen, da jene Rechtgläubigen sich in ihrem Glauben mit Gott selbst identificiren und als Vertreter der Sache Gottes den andern Menschen mit ihren Ueberzeugungen kein Recht einräumen. Das ist Selbstvergötterung solcher gläubiger Menschen, — deren man sonst so gern die Philosophen beschuldigt! Darum hat die Religion, die der höchste Segen der Menschheit sein sollte, so viel Haß, Streit und Elend über die Menschen gebracht, mehr als irgendetwas Anderes in der Welt. — Für die Wissenschaft ist die Thomistische Theorie selbstverständlich durchaus hemmend und verderblich, da sie alle selbständige Forschung und allen Fortschritt unmöglich macht. Hätte sie unbedingt aufrecht erhalten werden können auch in der neuern Zeit, so würde die ganze moderne Wissenschaft und Cultur nicht entstanden sein, und sie würde wieder vernichtet werden, wenn das System wieder zur vollen Herrschaft käme. — Allerdings, soll das ganze Kirchensystem mit seiner Hierarchie und seinen absoluten Ansprüchen aufrecht erhalten oder wiederhergestellt werden, so muß die Thomistische Theorie wieder zur Geltung und Durchführung kommen; aber sollte nicht endlich die Zeit gekommen sein,

der Wissenschaft und Civilisation und der Humanität volle Geltung zu verschaffen? Die Hierarchie will dies mit aller Macht verhindern und hat darum die Thomistische Philosophie zur Alleinherrscherin in der katholischen Kirche erhoben und Thomas gewissermaßen zum Abgott gemacht, vor dem sich Alle beugen sollen. Sie stützt sich bei ihrem Feldzug gegen die moderne Wissenschaft und Civilisation auf die ungebildete Volksmasse mit den modernen Volksrechten, welche gerade der Liberalismus, den man vernichten will, derselben errungen hat — sogar bei Widerstreben der Kirchengewalt. So geschieht es, um schließlich darauf zurückzukommen, daß durch die Majorität der Volksvertreter, die selbst von der Sache bis auf eine verschwindend kleine Zahl nichts verstehen, bestimmt werden soll, welche Richtung die Wissenschaft einzuschlagen habe, wie insbesondere die Philosophie zu lehren sei, resp. daß die Thomistisch-scholastische Philosophie allenthalben zur Geltung gebracht und die Philosophie überhaupt wieder die Rolle einer dienenden Magd der Theologie zu spielen habe. Mag indeß mit Hülfe dieser ungebildeten Massen manches in dieser Beziehung im Sinne der Hierarchie wieder eingeführt werden, diese Massen selbst werden schließlich doch sich als ein unzuverlässiges, ja gefährliches Element erweisen. Der alte, von so viel künstlichen Stützen aufrecht erhaltene Bau wird schließlich doch nicht mehr den geistigen Zeitströmungen Widerstand leisten können, und die Massen selbst werden zuletzt wankend werden und zum Sturze beitragen. Glücklich dann, wenn edle Männer noch versuchen wollen, das ewige Wesen der Religion gegen den allgemeinen Sturm und die wilde Negation zu retten und mitten im Ruin die wahre humane, wirklich christliche Religion zu begründen, — eine Religion, welche die Völker und Menschen nicht mehr trennt, sondern einigt, und welche dieselben nicht mehr dazu verleitet, gegenseitig zu hassen, einander zu verfolgen und soviel als möglich zu zerfleischen.

Literatur zur Philosophie und Theologie.

F. J. Clemens, De scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam (Münster 1856).

Al. Schmid, Die Thomistische und Scotistische Gewißheitslehre. Programm (Dillingen 1859).

Fr. Friedhoff, Ueber die Kraft der menschlichen Vernunft (Regensburg 1860).
Joh. von Kuhn, Philosophie und Theologie. Streitschrift (Tübingen 1860).
F. J. Clemens, Ueber das Verhältniß von Philosophie und Theologie. [Gegen J. Kuhn.] (Mainz 1860).

Zu vergleichen des Verfassers Werk: „Einleitung in die Philosophie und Grundriß der Metaphysik" (München 1858), sowie dessen Schrift: „Ueber die Freiheit der Wissenschaft" (München 1861), und: „Athenäum", philosophische Zeitschrift, Jahrgang 1862 und 1863. In Bd. II dieser Zeitschrift ist auch das Breve Papst Pius' IX. Gravissimas inter acerbitates etc. vom 11. December 1862 abgedruckt, die Thomistischen Grundsätze enthaltend nebst Erwiderung. Dazu noch der Beschluß des Vaticanischen Concils vom 24. April 1870 über den in Frage stehenden Gegenstand und dessen kritische Würdigung durch den Verfasser. Vgl. dessen Schrift: „Ueber die religiösen und kirchenpolitischen Fragen der Gegenwart" (Elberfeld 1875), S. 1—25.

III.

Die philosophische Gotteslehre des Thomas.

Einleitung.

Für die Gotteslehre der von Aristoteles wissenschaftlich beherrschten Scholastik, wie sie Thomas ausbildete, die philosophische wie die theologische, waren große Vorarbeiten in den Schulen überliefert, beide Arten aber großentheils nicht streng voneinander geschieden, wie es allerdings von Albertus Magnus und Thomas an zu geschehen pflegte. Die heiligen Schriften des Judenthums, die griechische Philosophie, die jüdisch-alexandrinische Verbindung von beiden durch Philo, der Neuplatonismus, dann die apologetischen Schriften der Kirchenlehrer und die dogmatischen Controversschriften, sowie endlich auch die Scholastik vor Thomas trugen reichlich dazu bei. Dennoch hatte auch auf diese Lehre die Aristotelische Philosophie, sobald sie ihrem ganzen Inhalt nach bekannt wurde, alsbald trotz des Widerstrebens, ja Verbotes der kirchlichen Auctorität großen Einfluß und brachte manche Umgestaltung hervor. Insbesondere gilt dies von den Beweisen für das Dasein Gottes, die man nun von Aristoteles der Hauptsache nach adoptirte. Aber auch bei der Bestimmung des Wesens Gottes blieb Aristoteles' Lehre nicht ohne Einwirkung, während dies allerdings bezüglich der nähern Bestimmung der Eigenschaften eines persönlichen Gottes und seines Verhältnisses zur Welt weit weniger der Fall war. So wurde denn aus diesem Allen von Thomas ein Ganzes der philosophischen Gotteslehre ausgebildet, das trotz der Verschiedenheit des Ursprungs der einzelnen Theile den Eindruck der Einheit und Harmonie hervorbringt, der Hauptsache nach in der Kirche der Folgezeit zur Herrschaft kam und alle wissenschaftlichen Bedürfnisse zu befriedigen schien. Für längere Zeit mochte

dies auch nicht ohne Grund so gelten, obwol bald nach ihm der Emancipationskampf der Wissenschaft seinen Anfang nahm.

Nunmehr aber ist dieser ganze Aristotelisch-scholastische Wissensbau (Gottes- und Weltauffassung) unhaltbar, illusorisch geworden durch die moderne geistige Entwickelung, durch die Forschungen und Erkenntnisse im Gebiete der Natur und Menschengeschichte, sowie durch die selbständige Philosophie, ja sogar auch durch die weitere Entwickelung der Rechtsidee in der modernen Rechtswissenschaft und selbst durch die Vervollkommnung der medicinischen Wissenschaft und der nationalökonomischen Einsichten. Wenn gleichwol dieser ganze scholastische Bau noch aufrecht erhalten wird und sogar zu erneuerter allgemeiner oder ausschließlicher Geltung gebracht werden will und theilweise schon geltend gemacht ist, so geschieht dies nur durch einen Machtspruch und durch geistigen Zwang. Also durch die Nöthigung, das für Wissenschaft Erklärte auch wirklich als Wissenschaft gelten zu lassen auch ohne Einsicht, ohne wirkliche Erkenntniß, daß es wirklich Wissen sei und nicht bloße, urtheilslose Annahme. D. h. es wird der Glaubenszwang und die kirchliche Gewissenspflicht auch auf dieses scholastische Wissen ausgedehnt, es muß angenommen, geglaubt werden, daß es Wissen sei, obwol dies eine Illusion ist. Da soll Gott nach seiner Existenz und seinen Eigenschaften aus den sogenannten natürlichen Principien der Vernunft erkannt (demonstrirt) werden, und zwar hauptsächlich aus denen, die Aristoteles als solche aufgestellt hat; Aristoteles, der die Natur als res integra betrachtete und seine sogenannten Principien danach gestaltete! Diese nun wurden von denen geltend gemacht, welchen die Natur vielmehr infolge des sogenannten Sündenfalls der ersten Menschen als ein Gebiet der Verkehrung, der Corruption galt, — sodaß diese Scholastik doch von vornherein auf ganz anderm Standpunkte steht, selbst im Gebiete des rein Natürlichen, als Aristoteles. Jedenfalls zeigt die Natur allenthalben solche Erscheinungen, daß aus ihnen das Dasein und die Eigenschaften Gottes, wie sie die kirchlich-christliche Lehre bestimmt, nicht abgeleitet werden können, — wenigstens nicht für das Wissen, wenn auch die Vorstellung von Gott, wie sie das wirkliche Christenthum Christi enthält, für den Glauben, für das Gemüth des Menschen Genüge leistet. — Umgekehrt ist unschwer zu zeigen, daß mit einem Gottesbegriff, wie er von der Scholastik theilweise geltend gemacht wird, die Welt, Natur und Menschengeschichte, wie sie wirklich ist, sich als unvereinbar erweist; sodaß,

wenn Gott so wäre, wie angenommen wird, an sich und in seinem Verhältniß zur Welt, dann Natur und Geschichte der Menschen unmöglich so sein könnten, wie sie wirklich sind; so sehr, daß es fast als Frevel erscheinen müßte, diese Welt mit diesem Gott in einem nothwendigen Causalzusammenhang zu denken. Schon daß die Menschheit seit Jahrtausenden in entsetzlich schwerem Ringen mit der Natur begriffen ist ohne durchgreifende göttliche Hülfe, kann mit dem üblichen anthropomorphischen Gottesbegriff nicht wohl als übereinstimmend erachtet werden; denn ein vernünftiger, fühlender, wohlwollender Mensch würde ja diesem Kampfe um das Dasein und diesem so tausendfachen Elend nicht hartherzig und thatlos zugesehen haben, geschweige denn ein Gott, der alle die menschlich-persönlichen Eigenschaften in absoluter Vollkommenheit in sich vereinigen soll! Und außerdem, wie wenig übereinstimmend mit diesem Gottesbegriff ist es, daß dem Menschen die Erfüllung des göttlichen Willens als die höchste, ja einzige Aufgabe seines Daseins bezeichnet wird, wodurch er zu seiner Vollkommenheit und höchsten Glückseligkeit gelangen kann, — und dennoch nach dem Dasein und den Eigenschaften und Thätigkeiten oder Offenbarungen Gottes seit Jahrhunderten und Jahrtausenden mühsam geforscht wird, ohne daß man zu einem vollkommen sichern, allenthalben erkennbaren und einleuchtenden, unerschütterlich sichern Resultate zu kommen vermochte! So wenig zu kommen vermochte, daß vielmehr immer wieder Zweifel entstehen können im Fortgange der geistigen Entwickelung, unendlich viel Streit geführt wird über diese Sache und sehr verschiedene Auffassungen und sogar gegenseitige Beschuldigungen, Verdammungen und Verfolgungen daraus hervorgehen; sodaß der Menschheit großes Unheil und Elend aus der Religion, aus dem Gottesbewußtsein und den Arten der Auffassung und Verehrung Gottes entstanden ist und noch entsteht, anstatt Heil und Glück des Lebens, wie es doch der Sache gemäß sein sollte!

Es ist nicht zu verwundern, wenn unter solchen Umständen immer wieder Zweifel entstehen und das Verlangen nach besserer Erkenntniß Gottes und seines Verhältnisses zur Welt als die bisher gewonnene und officiell festgestellte, wenn sie auch schon ein Alter hat, das nach Jahrhunderten oder Jahrtausenden zählt. Die in dem kirchlichen Christenthum eingeführte und herkömmliche Ueberwindung aller hier bestehenden Schwierigkeiten durch die Lehre vom Sündenfall der ersten Menschen und von der Erb-

sünde und Erbschuld kann heutzutage nicht mehr befriedigen, ist vielmehr selbst nach allen Beziehungen unhaltbar geworden sowol durch die moderne Naturwissenschaft, insbesondere die Geologie resp. Paläontologie, als auch durch die Philosophie, insbesondere auch durch die höhere Entwickelung der Idee des Rechts und der Gerechtigkeit, die doch gerade bei anthropomorphischer Auffassung der Gottheit von großer Wichtigkeit ist. Die Naturwissenschaft hat die frühere Auffassung der Schöpfung durch einen göttlichen Schöpfungsact, insbesondere auch den biblischen Bericht der Genesis von einer vollkommenen Schöpfung aller Arten von Thieren und Pflanzen genugsam widerlegt, da vielmehr die ganze Beschaffenheit der Erdrinde, soweit sie durchforscht ist, zeigt, daß eine allmähliche Entwickelung stattgefunden habe bei der Erde selbst wie im Thier- und im Pflanzenreiche; sodaß die Evolutions- und Descendenztheorie in dieser Beziehung kaum mehr in Zweifel gezogen werden kann, wenn auch die Art und Weise dieser Entwickelung oder allmählichen Entstehung der Arten noch nicht mit Sicherheit und Klarheit erkannt ist. Außerdem ist durch die paläontologischen Forschungen festgestellt, daß nicht, wie nach der Bibel angenommen worden ist, Krankheit und Tod erst durch die Sünde, d. h. den sogenannten Sündenfall der ersten Menschen, in die Welt (in diese Natur) gekommen seien, da die Ueberreste der Thiere, die sicher aus vormenschlicher Zeit der Erdentwickelung stammen, Spuren von Krankheit zeigen und insbesondere die Herrschaft des Todes schon vor dem Dasein der Menschen beurkunden eben durch ihren Untergang. — Ebenso wenig kann fernerhin die theologische Lehre Geltung bewahren, daß die Unwissenheit und die zahllosen Irrthümer und Wahngebilde der Menschheit, sowie die Neigung zum Bösen in der Menschennatur als Strafe Gottes über den Menschen verhängt worden seien. Wie soll Gott die Menschen alle für ein Vergehen der primitiven Menschen mit Bösartigkeit, Unwissenheit und Irrthum strafen, und zwar am meisten gerade in Bezug auf Gott, auf Gottes Dasein und Beschaffenheit selbst, da gleichwohl die Forderung fortbesteht für den Menschen, den Willen Gottes zu vollbringen, wozu doch die Grundbedingung die Erkenntniß Gottes und seines Willens ist? Soll von Gott gerade das vom Menschen gefordert werden, was zu leisten derselbe von Gott selbst unfähig gemacht wird, und zwar aus Strafe? Ein vernünftig denkender, guter Mensch wird nicht so strafen, geschweige denn ein Gott, den man sich doch als menschenähnlich, also doch

als vernünftig denkendes und vernünftig und gütig wollendes Wesen denkt? Eine solche Lösung des Problems erscheint bei genauerer Betrachtung fast wie eine Lästerung Gottes, nicht als rational begründete Erkenntniß! Dasselbe gilt von der Annahme, daß Gott aus Strafe für die Sünde den Menschen der vorherrschenden Neigung zum Bösen überliefert habe. Welcher Mensch, dem es um das Gute und dessen Realisirung zu thun ist und um menschliche Vollkommenheit und Glückseligkeit, würde wol so strafen? Strafen mit der Neigung zu dem und mit der Herrschaft dessen, was eben als strafwürdig erachtet wird und um dessentwillen eben gestraft werden soll?

Wie unhaltbar indeß auch die in Frage stehende Weltauffassung und Gotteslehre ist, so wenig verlockend ist es, nach einer andern, bessern zu suchen, und so wenig lohnend ist das schwierige Unternehmen, dem vielmehr stets Tadel und selbst Verfolgung dafür sicher ist, — ähnlich, wie es einst bei Tadel und Kampf gegen das Pharisäerthum der Fall war! Kein Wunder daher, daß dies nur ausnahmsweise versucht wird, und die einen lieber bei der herkömmlichen, festgestellten Lösung bleiben und alle Widersprüche unbesehen verschlucken, die andern das ganze Problem ablehnen und sich einfach auf die Erforschung der blos irdischen Dinge beschränken. Hohn, Verdächtigung und womöglich Verfolgung traf gewöhnlich die, welche dennoch den Versuch machten, insbesondere, wie die Geschichte zeigt, — die Philosophen. Man hält ihnen höhnend vor, daß sie immer nach Wahrheit forschen und doch nie zur Erkenntniß der Wahrheit kommen, — was doch selbstverständlich ist, da die Forschung nie aufhören darf, sondern immer fortschreiten muß, ohne je fertig zu werden, — während freilich theologischer- und kirchlicherseits man sich die Sache leichter macht, indem man eine Summe von Sätzen feststellt, sie als unumstößliche, unantastbare Wahrheiten bezeichnet, sie durch Machtspruch einführt und mit Gewalt aufrecht erhält, jeden vernichtend, welcher sich den Feststellungen nicht fügen will. Das heißt dann die Wahrheit besitzen, im Unterschiede von den Philosophen, die immer nur danach forschen in unablässiger geistiger Anstrengung! Diese werden bei ihrer Forschung und ihrem ernsten Streben nach besserer Erkenntniß, nach einer den Bedürfnissen der Zeit angemessenen und der sonstigen Wissenschaft und Bildung entsprechenden Weltauffassung, und insbesondere bei ihrem Streben, den religiösen Glauben zu reinigen und zu veredeln, von den

Theologen und Vertretern der hergebrachten Glaubensformeln angefeindet und in aller Weise verdächtigt. Ihr Verlangen nach besserer Erkenntniß und gotteswürdigerer Auffassung von Gott und Welt wird als Unglaube bezeichnet und gebrandmarkt, ihre Zurückweisung ausgelebter, unhaltbarer Formeln als Gottesleugnung verschrien und ihr ganzes mühevolles Ringen und Streben nach Wahrheit einzig aus Stolz und Hochmuth abgeleitet — von solchen, die selbst absolute Auctorität für ihre Meinungen in Anspruch nehmen! Ja man beschuldigt sie nicht selten, daß sie sich selbst vergöttern, ihrer schwachen Vernunft mehr vertrauen wollen als Gott selbst und seiner Offenbarung, — weil sie nicht blind glauben, sondern prüfen wollen, wenn irgendwelche Menschen mit der Behauptung auftreten, eine directe göttliche Offenbarung zu besitzen, und von den andern Menschen Unterwerfung unter ihre Aussprüche und Ansprüche fordern. Die Sache wird eben hier vollständig umgekehrt in ihrem wirklichen Sachverhalt: diejenigen, welche sich für Vertreter einer directen göttlichen Offenbarung ausgeben und von den übrigen Menschen unbedingte Unterwerfung fordern, schleudern gegen die andern, welche solche Ansprüche für ihre Behauptungen nicht erheben, den Vorwurf der Gottlosigkeit, des Hochmuths, ja der Selbstvergötterung, während doch gerade sie selbst es sind, welche wie Gott angesehen werden wollen und Unterwerfung verlangen, als wären sie Gott selbst oder Götter. Sie beschuldigen die Philosophen wol auch, daß diese ihre Vernunft vergöttern, während sie selbst aus ihren festgesetzten Formeln gleichsam Götzen machen, für die sie unbedingte Annahme und Verehrung fordern. Fordern mit dem Anspruch, in diesem Ansinnen eine göttliche Aufforderung selbst zu erblicken und anzuerkennen, während sie doch nur Menschen sind und über die Göttlichkeit dessen, was sie verkünden, eben doch nur ein menschliches Urtheil fällen können, wie die Philosophen bei ihrer Nichtanerkennung oder kritischen Betrachtung eben auch menschlich urtheilen. Sodaß hier menschliches Urtheil der Philosophen gegen menschliches Urtheil der Theologen und Kirchenauctoritäten steht, nicht etwa menschliches Urtheil der Philosophen gegen göttliches Urtheil der Theologen; es sei denn daß diese selbst Götter sind, die Philosophen aber nur Menschen! Was immer unter Menschen für göttlich ausgegeben wird, kann dies nur mit menschlichem Urtheil, dem allenfalls ein anderes entgegentritt, das als menschliches ebenso berechtigt ist, wenn es nicht durch triftige

Gründe, also wieder durch menschliches Urtheil widerlegt werden kann. Das größte Unheil in der Menschengeschichte ist von jeher daraus hervorgegangen, daß die Religionen sich je für unbedingt, absolut oder direct göttlich ausgaben und ihre Vertreter sich daher mit Gott selbst gewissermaßen identificirten, wenigstens den übrigen Religionen und Menschen gegenüber. Daher galten dann hier keine menschlichen Vernunftgründe, und es blieben demgemäß für die eigene Religion und gegen die Andersgläubigen nur physische Gewalt und Gewaltthätigkeit übrig — wie dies schon oben erörtert wurde. Thomas und die übrigen Scholastiker, sowie die ganze Kirche, die sich aus dem ursprünglichen Christenthum herausgebildet hatte, nahmen an dieser unglücklichen Wahnvorstellung theil, und die Geschichte bezeugt, wie viel Unglück dadurch über die Völker kam; wie nicht blos das geistige Leben gehemmt, sondern auch das physische Wohl derselben schwer geschädigt ward. Wie die Religion selbst ihre Bedeutung verlor und anstatt Bildung und Veredlung des Gemüthes, der Vernunft und des Willens der Menschen zu fördern, vielmehr zur Befriedigung eingebildeter Selbstsucht und schlimmer Leidenschaften diente und so oft volle Verwilderung herbeiführte.

Speciell auch die Thomistische Auffassung der Philosophie und Theologie hat weder der Vernunft noch auch selbst der Offenbarung die richtige Geltung gewährt und die entsprechende Anerkennung gezollt. Aus der Natur, die doch als corrupt galt, soll die Vernunft die schwierigsten übersinnlichen, metaphysischen Probleme in Betreff Gottes und seiner Eigenschaften hauptsächlich nach Aristotelischen Grundsätzen zur Lösung bringen können; dagegen (wie schon erörtert) gerade die göttliche Offenbarung, die doch dazu bestimmt sein mußte, die Vernunft aufzuklären, soweit die Natur es nicht vermochte, soll derselben unzugänglich sein, soll nur Unterwerfung ohne Erkenntniß erheischen. Diese Unterwerfung aber ist, wenn der Vernunft kein Recht der Prüfung und Entscheidung zusteht, nur noch durch gewohnheitsmäßige Einschulung oder durch Gewalt oder durch Zauberei zu erlangen, und die Vernunft ist da dem Menschen nutzlos und mehr hinderlich und schädlich für Gottgefälligkeit und ewiges Heil, ja selbst für Wahrheitsbesitz, als förderlich. Diesem Irrationalismus gegenüber ist immer wieder geltend zu machen, daß eine vernünftige Religion, vernünftiges Gottesbewußtsein und edle, rationale Gottesverehrung nur möglich ist und dies immer mehr wird durch den Fortschritt

der Wissenschaft und Cultur, und insbesondere durch die Entwickelung der Ideen des Vollkommenen im intellectuellen, sittlichen und ästhetischen Gebiete, wodurch auch allein die Gottesidee klarer und bestimmter zum Bewußtsein gebracht, das Bewußtsein von Gott und göttlichem Walten gereinigt und erhöht werden kann — wie schon erörtert wurde. Nicht darum, der Menschheit den Besitz des höchsten geistigen Gutes, des Gottesbewußtseins und all dessen, was sich daran knüpft, zu entziehen, handelt es sich bei der Prüfung und allenfallsigen Zurückweisung scholastischer Grundsätze und Lehrformeln, sondern darum, die göttliche Wahrheit wirklich zu erkennen und ihr die Ehre zu geben.

Doch genug der Vorbemerkungen; gehen wir an die Sache selbst, um zu sehen, ob denn wirklich in der Aristotelisch-scholastischen Philosophie des Thomas in echt wissenschaftlicher Weise, in sicherer Demonstration die sogenannten natürlichen oder Vernunftwahrheiten über Gott und sein Verhältniß zur Welt zur Erkenntniß gebracht, zum Wissen erhoben seien. Und zwar im Unterschiede von den sogenannten übernatürlichen Wahrheiten, welche, obwol doch auch zur Aufklärung des Menschengeistes geoffenbart, der Forschungskraft der Vernunft entrückt oder übervernünftig sein und nur im Glauben angenommen und festgehalten werden sollen; — obwol man denken sollte, die Natur biete schon Geheimnisse, Unerklärbares genug dar für den Menschengeist, sodaß kaum ein Bedürfniß bestehe, das Unerklärbare noch durch eine specielle göttliche Offenbarung zu vermehren! Thomas unterscheidet eigentlich drei Arten von Gotteserkenntniß: die durch unmittelbare Schauung Gottes, die durch den Glauben und endlich die durch die Vernunft auf Grund der Betrachtung des Geschöpflichen. Wir haben es hier nur mit der letztern zu thun, denn sie ist die natürliche, philosophische Erkenntniß aus den Principien der Vernunft. Im Grunde genommen ist sie ja auch die einzige wirkliche Erkenntniß; denn durch den Glauben (cognitio per fidem) ist keine Erkenntniß gewonnen, sondern eben nur eine — einsichtslose — Annahme auf Verkündung und Auctorität hin. Aber auch die sogenannte unmittelbar schauende Erkenntniß (visio intuitiva) ist keine eigentliche Erkenntniß selbst nach der Thomistischen Bestimmung der Art und Weise der Erkenntniß. Sie soll unmittelbar und direct auf die göttliche Wesenheit als ihren Gegenstand gehen. Dabei muß aber dann die sonst für nothwendig gehaltene Vermittelung der Erkenntniß nicht blos durch die geschöpflichen Dinge, sondern

auch die Vermittelung durch das Gedankenbild oder die Erkenntnißform, die Species intelligibilis, ausgeschlossen bleiben, da doch kein geschöpfliches Bild die göttliche Wesenheit so darstellen kann, wie sie an sich ist. Es müßte also bei dieser Erkenntniß Gottes die göttliche Wesenheit zugleich das Erkannte (der Erkenntnißgegenstand) und die intelligible Species sein, durch welche sie erkannt wird, also eine visio Dei per essentiam. Eine solche aber ist für den Menschengeist auf natürliche Weise nicht möglich, schon dem scholastischen Grundsatz gemäß, daß das Erkannte stets in der Weise des Erkennenden in diesem sei. Somit geht uns hier auch diese Erkenntniß, mag sie existiren oder nicht, weiter nichts an. — Was aber die natürliche oder philosophische Erkenntniß Gottes betrifft, so bezieht sich dieselbe nach Thomas zunächst auf die Erkenntniß der Existenz Gottes, dann die des göttlichen Wesens und seiner Eigenschaften und Bethätigung und endlich auf die Erkenntniß Gottes in seinem Verhältniß zur Welt nach Schöpfung, Erhaltung und Regierung. Dies die Gegenstände der folgenden Erörterungen. Diese Erkenntniß ist übrigens nicht blos keine unmittelbare Schauung Gottes, sondern auch keine directe Erkenntniß der Wesenheit (Quidditas per speciem propriam), sondern ist nur auf Grund der Naturbetrachtung durch das Causalitätsgesetz, d. h. durch Schluß von den sichtbaren, wahrnehmbaren Wirkungen auf eine unsichtbare, ewige, absolute Ursache zu gewinnen, so wie die nähern Bestimmungen des Göttlichen hauptsächlich durch Analogieschlüsse von der menschlichen Geistesnatur aus erzielt werden. Obwol die so erzielte Gotteserkenntniß Wahrheit enthält, so ist sie doch keineswegs als eine vollkommene, ganz adäquate Erkenntniß zu betrachten (sondern immerhin nur per speculum in aenigmate). Gewiß mit Recht, wenn man bedenkt, wie wenig erkannt, ja wie vielfach falsch aufgefaßt im Großen und im Kleinen damals die Natur noch war, deren Erkenntniß zur Grundlage der philosophischen Gotteserkenntniß gemacht wurde; ja wie wenig im Wesen erkannt noch jetzt die Natur ist nach all den großen Fortschritten der Wissenschaft! Wenn Thomas bezüglich der sogenannten Erkenntniß durch den Glauben annimmt, daß diese zwar tiefer stehe als die sogenannte intuitive Erkenntniß, weil auch sie keine directe und unmittelbare Erkenntniß Gottes (per speciem propriam) gewähre, dagegen höher stehe als die natürliche (philosophische) Erkenntniß durch Vernunft, so ist diese Behauptung selbst auf dem Standpunkte des Thomas nicht ganz

begründet. Insofern der Glaube mit seinem Inhalt bezüglich der Gewißheit auf göttlicher Offenbarung und Auctorität beruht, muß allerdings derselbe in gewissem Sinne über dem Wissen oder dem vernünftigen Erkennen stehen in Bezug auf Wahrheit und Gewißheit; allein er ist eben gar kein Erkennen, sondern nur ein Annehmen, und kann insofern gar nicht mit der natürlichen Erkenntniß verglichen werden. Aber auch bezüglich der Gewißheit resp. der göttlichen Auctorität steht der Glaube sogar unter der natürlichen Erkenntniß, ist von dieser abhängig, insofern doch die Göttlichkeit der Offenbarung und Auctorität erst vernünftig geprüft und erkannt sein muß, ehe man ihr Glauben gewähren kann; daher ist die Glaubensgewißheit von dieser Wissensgewißheit abhängig und nur so sicher, als die vernünftige Prüfung und Erkenntniß der Offenbarung sicher ist. Ohne diese Prüfung kann der Glaube zwar Gewißheit gewähren auf Grund der angenommenen göttlichen Auctorität, — aber nur Gewißheit, die jedem religiösen Glauben eigen ist, welcher Art er sonst auch sei, insofern er sich auf göttliche Auctorität zu gründen meint. Daß übrigens diese Gewißheit nicht als eine absolute gelten kann, geht schon daraus hervor, daß man den Glauben auch als ein Werk des Willens, und zwar nicht blos in seiner praktischen Bethätigung, sondern auch als theoretische Function, bezeichnet, — was nicht nöthig und selbst nicht einmal möglich wäre, wenn die prüfende Vernunftforschung bezüglich der göttlichen Offenbarung als eine unbedingt sichere gelten würde. Zur Anerkennung und zum Festhalten einer unbedingt sichern Erkenntniß bedarf es weder eines Willensactes noch eines Befehls, es ist die innere Nöthigung gegeben, die bei voller Einsicht auch gar nicht wanken, nicht durch Zweifel gestört oder durch Bestreitung zerstört werden kann. All dieses aber kann dem Glauben widerfahren, er kann wankend werden, dem Zweifel, dem Unglauben verfallen. Sonach steht er in dieser Beziehung durchaus unter der vernünftigen Erkenntniß, unter dem Wissen. Die vielen Aeußerungen der Besorgniß und die Klagen der Glaubensauctoritäten über Angriffe auf den Glauben und Erschütterung desselben durch sogenannte falsche Aufklärung und ungläubige Wissenschaft und die Anrufung der physischen Gewalt zum Schutze des Glaubens trotz der göttlichen Gnade, die man bei diesem auch noch annimmt, bezeugen dies hinreichend. Zur Wahrung wirklichen Wissens, d. h. der klaren vernünftigen Erkenntniß, bedarf es keines physischen Schutzes, und sie kann

auch, einmal errungen, nicht mehr verloren gehen, solange überhaupt die Gesundheit des Geistes dauert, sie kann nicht mehr nicht gedacht und nicht mehr anders gedacht werden.

1) Die Thomistische Beweisführung für das Dasein Gottes.

Daß die menschliche Vernunft (Intellect) für sich, d. h. abgesehen von einer speciellen göttlichen Offenbarung, Gott nach seinem Dasein und seinen Eigenschaften zu erkennen vermöge, behauptet Thomas mit aller Entschiedenheit Andersdenkenden gegenüber.[1] Zwar nicht an sich oder durch sich und direct ist ihm zufolge Gott durch menschliche Vernunft zu erkennen, wohl aber auf demonstrativem Wege. Er weist zur Begründung seiner Annahme auf die logische Kunst hin, aus den Wirkungen die Ursache zu erschließen, und auf die Beweise für das Dasein Gottes, welche die Philosophen mit unwiderleglichen Gründen aufgestellt.[2] Dazu kam noch als theologischer Grund der Ausspruch des Apostels Paulus: Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. Den Einwand gegen diese Beweisbarkeit, daß dieselbe die Erkenntniß der Wesenheit Gottes (Quidditas) voraussetze, die in diesem Leben nicht gegeben sei, ließ er nicht gelten. Es handle sich nur um Gotteserkenntniß, welche durch die geschöpflichen Dinge vermittelt sei, nicht um directe und aprioriſche Erkenntniß. Dies gelte auch von den Beweisen für die Existenz Gottes. Nicht aprioriſch soll diese erkannt werden, d. h. nicht aus dem Begriffe, der Wesenheit (Quidditas) Gottes soll das Dasein Gottes abgeleitet werden, sondern die Beweise dafür sind aposteriorisch zu gewinnen, d. h. aus den erscheinenden Wirkungen wird auf die nicht sichtbare Ursache geschlossen, die Gott ist. Freilich werde damit noch nicht das Wesen Gottes erkannt, obwol in Gott Wesen und Existenz im Grunde Eins sind (essentia involvit existentiam), aber doch handle es sich zunächst nicht um das

---

[1] De verit., q. 10 a 12: Quidam dixerunt, ut Rabbi Moyses narrat, quod Deum esse non per se notum, nec etiam per demonstrationem scitum, sed est tantum fide susceptum... Haec opinio manifeste falsa apparet.

[2] De verit., 10 a 12: Invenitur enim hoc quod est, Deum esse, rationibus irrefragibilibus etiam a philosophis probatum.

Wesen, sondern nur um die Existenz, um die Begründung des Satzes, daß Gott ist. Eine Behauptung, in welcher sich freilich Thomas die Sache etwas zu leicht macht. Denn gerade in diesem Umstande, wie wir sehen werden, hat die Schwäche der Thomistischen Beweise hauptsächlich ihren Grund, da eben selbst im besten Falle nur die Existenz einer Ursache bewiesen werden kann, welche diesen Wirkungen entspricht, nicht aber ein absoluter Urgrund, nicht das, was unter der Bezeichnung „Gott" gemeint ist. Uebrigens tritt Thomas nur für die Möglichkeit und Thatsächlichkeit einer vermittelten demonstrativen Erkenntniß des Daseins Gottes ein und bestreitet mit Entschiedenheit die Behauptung, die Wahrheit, daß Gott sei, bedürfe keines Beweises (Demonstration), weil sie durch sich selbst bekannt sei. An und für sich (objectiv) genommen, meint er, sei zwar der Satz „Gott ist" durch sich selbst evident, weil das Prädicat (Sein) im Subject wesentlich enthalten, ja mit diesem sachlich identisch sei. Aber dies gelte nicht auch in Bezug auf uns, auf unsere Erkenntniß; denn sollte unserer Erkenntniß der fragliche Satz als durch sich selbst bekannt sich darstellen, so müßten wir zuerst Gott als das, was er ist, also seiner Wesenheit nach, klar und bestimmt erkennen; d. h. wir würden mit dem Begriffe oder der Wesenheit Gottes unmittelbar auch sein Dasein erkennen — gewissermaßen apriorisch, wie schon oben bemerkt worden (wie dies von allen Sätzen oder Propositiones per se notae gilt, d. h. von allen Sätzen, die, wenn sie einmal erkannt sind, nicht mehr als nichtseiend und nicht mehr als anders seiend gedacht werden können, weil Sein und Wesen (Begriff) Eins sind oder ihr Wesen nothwendig existirt). Würde die Wesenheit Gottes unmittelbar erkannt, dann müßte eben damit auch sein Sein oder Existiren bekannt sein, da jenes aber für uns nicht direct zu erkennen ist, so bleibt uns nur das vermittelnde Verfahren für den Beweis des Daseins Gottes übrig, das von dem für uns Bekannten, dem Geschöpflichen, ausgeht, um durch nothwendiges Schlußverfahren das noch Unbekannte oder Ungewisse, das Dasein Gottes, ebenso bekannt und gewiß zu machen durch den nachgewiesenen nothwendigen Zusammenhang, wie das Gewisse, von dem wir ausgegangen sind. Grundforderung ist dabei freilich, daß wir das, wovon wir ausgehen, wirklich ganz gewiß, zuverlässig und richtig erkennen, weil wir sonst nicht durch Nachweisung eines Zusammenhangs das noch Ungewisse zur Gewißheit erheben können. Da aber erheben sich allerdings gleich

Bedenken von nicht geringer Bedeutung; nämlich zunächst ist unsere Erkenntniß des Geschöpflichen, d. h. der Welt mit ihren Erscheinungen, noch keineswegs sehr groß und sehr sicher, und dann liegt dabei eine gewisse petitio principii zu Grunde, wenn wir von einem „Geschöpflichen ausgehen, um die Nothwendigkeit eines Schöpfers" zu erschließen; Mängel, die allen Thomistischen Beweisen anhaften, wie die Betrachtung im Einzelnen zeigen wird. Wenn übrigens Thomas in Berücksichtigung des fraglichen Unterschiedes des An-sich- und Durch-sich-Bekanntseins und des Für-uns-Bekanntseins das sogenannte ontologische Argument für das Dasein Gottes, das Anselm von Canterbury aufgestellt hat, nicht gelten läßt, so ist dies nicht ganz berechtigt. Allerdings geht Anselm mit seinem Beweis darauf aus, das Dasein Gottes aus dem Begriffe Gottes abzuleiten oder dasselbe als unmittelbar in diesem Begriffe als nothwendiges Merkmal enthalten anzunehmen. Allein dieser Begriff von Gott, von dem Anselm ausgeht, ist nicht der eigentliche (Aristotelische) Wesensbegriff, sondern ein gewissermaßen nur quantitativer (formaler) und insofern einseitiger und relativer, der über das Wesen Gottes selbst keine weitern Bestimmungen enthält. Gott ist ihm dasjenige größer als welches nichts gedacht werden kann (quo majus cogitari nequit), also muß er sein, weil er ohne Existenz nicht dasjenige wäre größer als welches nichts gedacht werden kann, da das Existirende größer wäre (um das Merkmal der Existenz). Ein Beweis, dem in alter und neuer Zeit nicht mit Unrecht der Vorwurf gemacht worden ist, daß er zwar für das Denken Gottes gelte, wenn es richtig sein soll (für den Begriff), aber über das Existiren des so Gedachten doch nichts entscheiden könne, da die Existenz kein neues wesentliches Merkmal zum Begriffe hinzufüge. Immerhin aber ist der Beweis doch nicht ohne große Bedeutung, da ihm wenigstens die Existenz der zunächst subjectiven und formalen Idee Gottes im Menschengeiste zu Grunde liegt, die (wenn auch nur in intellectu) das Höchste ist, was die Schöpfung, soweit sie uns bekannt ist, darzubieten vermag. Cartesius hat daher mit Recht den Versuch gemacht, diese Gottesidee zur Grundlage eines Schlusses zu machen von der Existenz des Gottesbegriffes auf die Existenz Gottes selbst, als die allein genügende oder entsprechende Ursache dieser Idee. Thomas aber, befangen in der Aristotelischen Unterscheidung von dem An-sich-Bekannten und dem Für-uns-Bekannten, sowie in der Aristotelischen Begriffsbestimmung, wußte mit diesem

ontologischen Beweis nichts anzufangen und kehrte wieder ganz zu der Aristotelischen Beweisführung zurück, obwol dieselbe keineswegs das Beste war, was die alte griechische Philosophie in dieser Beziehung errungen hatte. Denn die Beweise der Stoiker übertreffen sie in mancher Beziehung, indem dieselben nicht nur auf den Consensus gentium mit Recht ein großes Gewicht legen, sondern auch das Bewußtsein und Selbstbewußtsein als Grundlage der Beweisführung für die Gottheit als bewußtes Wesen besonders betonen.

Die Beweise nun, die Thomas im Wesentlichen dem Aristoteles entlehnt, gründen sich auf die Nothwendigkeit eines ersten Bewegers und auf die Nothwendigkeit einer ersten Ursache für den Causalzusammenhang, um den Regressus in infinitum zu vermeiden, dann auf die Existenz des Zufälligen, das ein Nothwendiges voraussetze, ferner auf die Thatsache eines teleologischen Wirkens oder Thuns solcher Wesen, denen kein klares Bewußtsein und kein Vermögen klarer Erkenntniß und abstracten Denkens zukommt; endlich auf die verschiedenen Grade der Vollkommenheit unter den Geschöpfen, welche auf ein vollkommenstes Wesen, auf Gott, hinweisen sollen als den höchsten Grad.

Zunächst ist es die Lehre des Aristoteles von Gott als dem selbst unbewegten Beweger des Weltalls, die Thomas als Beweis für das Dasein Gottes geltend macht; eine Lehre, die übrigens nicht ganz als Originalleistung des Aristoteles betrachtet werden kann, da schon bei Anaxagoras der νοῦς als selbst unbewegt und dennoch als Beweger von Allem aufgefaßt wird. Bei der allgemeinen Bewegung in der Welt zeigt sich, daß Alles, was bewegt wird, immer wieder von einem Andern die Bewegung erhält, denn es ist unmöglich, daß etwas insofern und in der Beziehung, in welcher es bewegt wird, zugleich auch bewegend sei, sonst müßte es in dieser nämlichen Beziehung zu gleicher Zeit actuell und potentiell sich verhalten, was unmöglich ist.[1] Wird nun aber Alles, was bewegt wird, von einem Andern bewegt, so muß man bezüglich der in der Welt herrschenden Bewegung in der Reihe der bewegenden Ursachen entweder ins Unendliche fortschreiten oder man muß einen ersten Beweger annehmen, welcher selbst von keinem Andern mehr bewegt wird, aber alles Andere bewegt. Die erste Annahme erscheint widersinnig, weil, wo kein

[1] S. th., I, q. 2 a 3. Cont. Gent., l. I, c. 13.

erster Beweger da ist, auch keine andere Bewegung stattfinden kann, da alle secundären bewegenden Ursachen nur in Kraft des ersten Bewegers bewegend sein können. Demnach bleibt nur das Letztere übrig, nämlich anzunehmen, daß ein erster Beweger nothwendig sei, den wir Gott nennen. — Einen ähnlichen Gedankengang verfolgt der zweite Beweis: Die Reihe der wirkenden Ursachen, die wir in der Welt wahrnehmen, setze nothwendig eine erste wirkende Ursache voraus; denn wäre eine solche nicht vorhanden, dann müßten die wirkenden Ursachen, welche wir in der Welt wahrnehmen, entweder selbst sich das Dasein gegeben haben, was nicht zu denken ist, oder man müßte wiederum eine unendliche Reihe von wirkenden Ursachen in Anspruch nehmen. Dies ist aber hier um so weniger möglich, als da, wo kein Erstes ist, auch kein Letztes und kein Mittleres in der Reihe sein kann, überhaupt von einer wirklichen Reihe wirkender Ursachen gar nicht zu reden wäre. Demnach ist eine erste wirkende Ursache hier durchaus nothwendig. Diese erste wirkende Ursache nennen aber Alle Gott.[1] Ein weiterer Beweis wird aus der Zufälligkeit der Dinge abgeleitet. Alle Dinge nämlich, welche wir in der Welt wahrnehmen und aus denen diese besteht, sind zufällig, können deshalb ohne Widerspruch auch nicht existiren. Und eben weil dies der Fall ist, müssen sie einmal nicht existirt haben, denn es ist unmöglich, daß dasjenige, was auch nicht sein kann, immer gewesen sei. Daraus folgt, daß es eine Ursache gebe, welche bewirkt hat (und fortwährend bewirkt), daß sie vielmehr existiren als nicht existiren. Diese Ursache aber kann nicht wieder zufällig sein, weil sonst die nämliche Voraussetzung gemacht werden müßte. Demnach ist sie nothwendig, und zwar in sich selbst, denn hat sie den Grund ihrer Nothwendigkeit außer sich, so muß schließlich wieder eine unendliche Reihe von Ursachen angenommen werden, von denen immer die eine den Grund der Nothwendigkeit der andern in sich schließt, — was wiederum undenkbar ist. Es muß also jene Ursache den Grund ihrer Nothwendigkeit in sich selbst haben, sie muß ein durch sich selbst nothwendig existirendes Wesen sein (ens per se necessarium). Ein solches durch sich selbst nothwendiges Wesen nennen wir Gott; demnach ist auch aus der Thatsache der Zufälligkeit die Existenz Gottes erwiesen. — Ein fernerer Beweis ist der teleologische: Wir nehmen in der

[1] S. th., I, q. 2 a 3.

Welt allenthalben Zweckmäßigkeit wahr, und zwar auch im Bereiche der vernunftlosen Geschöpfe, da diese in ihrer Wirksamkeit auf bestimmte Zwecke hingerichtet sind, welche sie zu verwirklichen suchen. Da nun jede Zweckmäßigkeit eine vernünftige Ursache voraussetzt, diese aber in den vernunftlosen Geschöpfen selbst nicht vorhanden ist, so muß über ihnen eine andere vernünftige Ursache stehen, welche ihnen die Richtung zu dem von ihr selbst gesetzten Zwecke oder Ziele gegeben hat. Diese vernünftige Ursache ist nun eben wiederum das, was wir Gott nennen.[1] — Endlich auch aus den verschiedenen Graden der Vollkommenheit der Dinge soll das Dasein Gottes sich ableiten oder beweisen lassen. Da überall der größere oder geringere Grad der Vollkommenheit einer Sache durch die größere oder geringere Annäherung an das höchst Vollkommene der gleichen Art bedingt ist, so sind auch die Dinge der Welt überhaupt nur dadurch mehr oder weniger vollkommen in ihrem Sein, daß sie sich mehr oder minder einem höchst vollkommenen Wesen annähern. Und wie das Höchste in einer Art immer die Ursache alles dessen ist, was in jener Art eingeschlossen erscheint, so muß auch dieses höchst vollkommene Wesen die Ursache aller Vollkommenheit in den geschöpflichen Dingen sein. Es existirt also ein höchst vollkommenes Wesen, welches den Grund aller in der Welt sich uns zeigenden Vollkommenheit in sich schließt, — und dieses Wesen nennen wir Gott.

Dies also sind die Beweise für das Dasein Gottes, die Thomas für wirkliche (apodiktische) Demonstrationen, für wirklich wissenschaftlich, ja unwiderleglich hält und durch welche die Existenz Gottes eine natürliche oder Vernunftwahrheit wird, im Unterschiede von den übernatürlichen oder übervernünftigen Wahrheiten oder Glaubensmysterien des Christenthums, welche dem philosophischen Begreifen unzugänglich sind und nicht demonstrirt werden können. Bei näherer Betrachtung zeigt sich aber, daß es sich leider nicht so verhält, wie Thomas meint, sondern diese sogenannten Beweise erweisen sich alle mehr oder weniger als ungenügend, als wissenschaftlich nicht haltbar und nicht mehr demonstrativ als die sogenannten Convenienz- oder Reflexionsgründe, die für die sogenannten übernatürlichen Wahrheiten beigebracht zu werden pflegen. Zwar für die Zeit des Thomas mochten sie immerhin als Beweise gelten, d. h. mochten eine gewisse Ueber-

[1] S. th., I, q. 2 a 3.

zeugung vom Dasein Gottes hervorbringen, da die sonstige Weltauffassung eine andere war und es insbesondere an naturwissenschaftlicher und geschichtlicher Kenntniß, sowie an jener allgemeinen Bildung mangelte, die daraus hervorgeht. Der bestehende Glaube und die herrschende Kirchengewalt übten überdies eine gewisse Nöthigung aus, diese Beweise als solche gelten zu lassen, und gaben der Beweiskraft durch ein gewisses Vorurtheil schon einige Unterstützung. Die ganze Weltauffassung war außerdem noch eine solche, daß sie in ihrer Beschränktheit das Dasein eines solchen Gottes erforderte, wie man ihn zu beweisen suchte. Zu dieser Welt resp. dieser Weltauffassung als beschränktes, abgeschlossenes Ganzes, wie sie Aristoteles ausgebildet, gehörte wol dieser Gott als Postulat für das Begreifen oder Erkennen desselben. Diese Beweisführung war daher damals insofern leichter als jetzt, wo die Anforderungen durch alle Fortschritte der Wissenschaft und einen sehr erweiterten Horizont bezüglich der Weltauffassung sehr gesteigert werden und unendlich schwer zu befriedigen sind. Ist es ja eine bekannte Thatsache, daß je unvollkommener noch die allgemeine Bildung und selbst die Wissenschaft ist, um so geringer die Ansprüche an eine wissenschaftliche Beweisführung sind, um so leichter der Verstand zu befriedigen und Beistimmung zu erlangen, also Ueberzeugung hervorzubringen ist. Die Leistung der Beweisführung ist da mehr eine rhetorische, überredende als eine wissenschaftliche, wirkliche Einsicht hervorbringende. Kinder und Wilde und selbst die ungebildeten Massen bei den Culturvölkern sind leicht durch Gründe zu befriedigen und zu überzeugen, d. h. lassen leicht angeführte Gründe als genügend gelten. So darf man sich nicht zu sehr wundern, daß man es auch mit diesen Beweisen für das Dasein Gottes in früherer Zeit nicht gar zu genau nahm, daß sie trotzdem in der That eine wirkliche Ueberzeugung von dem hervorzubringen vermochten, was sie beweisen wollten, und ganz ernst genommen wurden. So hatten sie in der That auch eine große Bedeutung, bis die Wissenschaft weiter fortschritt und die ganze sonstige Natur- und Geschichtskenntniß sich änderte resp. verbesserte. — Alle diese Beweise sollen auf Grund der Welt- resp. Naturbetrachtung gewonnen sein. Nun gelten für jeden Beweis logisch zwei Grundforderungen: Erstens, die Prämissen oder Argumente des Beweisschlusses müssen selbst vollständig bekannt und sicher, und zweitens, die logische Consequenz muß eine ganz strenge, unvermeidbare sein. Ist eine

dieser Bedingungen nicht erfüllt, so ist der Beweis kein strenger, apodiktischer, kein wirklich wissenschaftlicher. Nun waren zur Zeit des Thomas noch ebenso wenig wie zur Zeit des Aristoteles die genannten Grundbedingungen dieser Art von Beweisführung für das Dasein Gottes erfüllt; wenigstens noch viel weniger als es jetzt der Fall ist, obwol uns ja auch jetzt noch trotz aller Fortschritte der Naturwissenschaft von allen Seiten in der Natur Räthsel entgegentreten. Die Welt oder Natur war damals theils gar nicht bekannt, man befand sich in Unkenntniß oder Unwissenheit über sie, theils war sie falsch aufgefaßt oder verstanden, man war in Irrthum befangen, oder man kannte nur das Aeußerliche, die Erscheinung, und zwar nur die nächste Erscheinung, die sie bot. Von solcher Naturbetrachtung aus konnte keine wirkliche Beweisführung für das Dasein Gottes als Ursache oder Urhebers dieser Natur gelingen; die zwei genannten logischen Grundbedingungen waren nicht erfüllt. Man hatte keine sichere, klare, unumstößliche Erkenntniß dessen, was als Prämisse oder Argument diente, und man konnte daher auch keine strenge logische Folgerung gewinnen. Kein Wunder also, daß die aufgestellten Beweise bei fortgeschrittener Erkenntniß der Natur und Geschichte und überhaupt der Kritik im Lichte der modernen Wissenschaft nicht mehr Stand halten können. Eine kurze Prüfung der einzelnen Beweise kann dies ohne Schwierigkeit zeigen.

Vor Allem aus der Thatsache der in der Welt vorhandenen Bewegung soll die Nothwendigkeit und also das Dasein eines ersten Bewegers, den man als Gott bezeichnet (nach Aristoteles' Vorgang), erschlossen werden.[1] Es ist bei Thomas nicht ganz klar, von welcher Art diese Bewegung eigentlich sein, wie sie gedacht werden soll, — wie die Sache ja auch bei Aristoteles nicht so ganz klar gestellt ist. Jedenfalls aber wird dabei vorausgesetzt, daß Ruhe als Gegensatz der Bewegung der eigentliche, primitive Zustand des Weltdaseins sei (wenn auch nur ratione, nicht tempore) und demselben erst die Bewegung durch Gott hinzugefügt wurde und (in der Erhaltung) noch fortwährend hinzugefügt wird. Dergleichen Ansichten konnte man wol früher aufstellen, bei dem Stande der jetzigen Naturerkenntniß ist dies nicht mehr zulässig.

---

[1] Thomas hält diesen für den Hauptbeweis: Quod Deum esse quinque viis probari potest. Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. S. th., I, 2 a 3. S. c. Gent., I, c. 13.

Die Ruhe ist durchaus nicht der ursprüngliche Zustand der Welt oder Natur (Kosmos); es ist vielmehr gar kein Grund vorhanden, warum die Bewegung nicht ebenso ursprünglich sein soll. Ja sie ist sogar ursprünglicher als die Ruhe, ist der eigentliche Zustand der Welt, da alle Ruhe selbst nur eine aufgehobene oder ins Gleichgewicht gebrachte Bewegung ist; sodaß Ruhe nicht weniger als Bewegung als das Resultat einer Kraftbethätigung erscheint. Es ist also keineswegs anzunehmen, daß die anfangs ruhende Masse erst durch Gott als ersten Beweger einen Anstoß erhielt, um dann in die unendliche Bewegung überzugehen, die immer ein Ding, das selbst bewegt ist, dem andern mittheilt. Die Bewegung kann als ein ewiger und als der eigentlich normale, naturgemäße Zustand des gesammten Daseins gedacht werden, und sie bildet also nicht eine feste, sichere Basis zu einer Beweisführung für das Dasein Gottes als ersten Bewegers. Uebrigens ist die Lehre des Aristoteles bei diesem scholastischen Beweise nicht einmal nach ihrer eigentlichen Bedeutung oder ihrem wahren Sinne zur Verwendung gebracht, — wenn freilich die Aristotelische Lehre auch nicht ganz klar ist. Aristoteles läßt Gott als ersten Beweger die Gesammtbewegung hervorbringen nicht eigentlich als causa efficiens oder durch mechanisch wirkende Kraftäußerung, da er Gott als selbst unbewegten Beweger auffaßt, — sondern nach seiner Lehre bringt Gott die Bewegung hervor als causa finalis, als Ziel, indem er um seiner Vollkommenheit willen allgemeiner Gegenstand des Verlangens und Strebens ist, wie der Gegenstand der Liebe Sehnsucht und Streben im Liebenden hervorruft blos durch sein Sein oder seine Vollkommenheit, nicht durch Thätigkeit (κινεῖ ὡς ἐρώμενον). Damit aber ist dann der eigentliche Ausgangspunkt der Bewegung in die Welt, in die Natur verlegt, in welcher eine ideale Potenz ruhend gedacht werden muß, die in Erregung und Streben übergeht durch Wahrnehmung der göttlichen Vollkommenheit, — also wiederum durch eigene Thätigkeit oder Kraftbethätigung. Demgemäß läge dann die Kraft der ewigen Bewegung in der Welt selbst, oder sogar im Stofflichen, etwa als Verlangen und Streben nach der Form, — was freilich mit der sonstigen Lehre des Aristoteles vom Stoffe (ὕλη) schwer oder geradezu unmöglich vereinbar ist. Zudem kann bei Aristoteles von einem Uebergang aus Ruhe in Bewegung nicht einmal ernstlich die Rede sein, da er die Welt und also auch die Bewegung in ihr für eine ewige hält, sodaß die Bewegung bei ihm

nur einen Zustand, nicht ein Causalverhältniß ausdrückt, und zwar von einer ewigen Bewegung, aber nicht von einem ersten Beweger im strengen Sinne als der Wirkung vorausgehende causa die Rede sein kann. — Jedenfalls dürfte aus dem Allen so viel klar sein, daß dieser sogenannte Beweis aus der Nothwendigkeit eines ersten Bewegers aller sichern Grundlage entbehrt; und selbst wenn er eine solche hätte, würde er ja nur das Dasein, d. h. die Nothwendigkeit eines ersten Weltbewegers beweisen oder begründen, keineswegs aber das Dasein Gottes als allervollkommensten, persönlichen Wesens oder geistigen Urhebers der Welt darthun. Davon verkündet die Bewegung in der Welt als solche nichts.

Aehnliches gilt von dem zweiten Beweis, der aus der Nothwendigkeit einer ersten Ursache für den allgemeinen Causalzusammenhang in der Welt geführt werden will. Man meint, es müsse eine erste Ursache angenommen werden, weil man sonst ins Unendliche fort von Wirkung zu Ursache zurückschreiten müßte, ein Regressus in infinitum aber unzulässig, weil undenkbar erscheint. Allein fürs erste ist ein solcher Rückgang ins Unendliche, — etwa in gerader Linie, gar nicht nothwendig anzunehmen, vielmehr eine Kreisbewegung der Causalität anzunehmen ist nicht ausgeschlossen, ist nicht als unmöglich zu erweisen; im Gegentheil zeigt die Natur allenthalben eine Continuität und Wechselwirkung der Causalverhältnisse. Schon die sogenannten Reiche der Natur sind aufeinander angewiesen, halten und tragen sich gegenseitig, wie das Verhältniß vom Mineral-, Pflanzen- und Thierreich zeigt und im unorganischen Gebiete die Erhaltung und Metamorphose der Kraft nicht minder bekundet. Der Regressus in infinitum ist also nicht unbedingt nothwendig ohne erste Ursache. Und selbst auch wenn er nothwendig wäre, so ließe sich daraus kein indirecter oder apagogischer Beweis für das Dasein Gottes führen, sondern es wäre damit nur das Bekenntniß unserer Unfähigkeit des Begreifens begründet. Wir würden hier wie auch sonst oft gestehen müssen, daß unsere Erkenntnißkraft unzureichend sei, und müßten die Sache auf sich beruhen lassen, wie es auch sonst geschieht. Die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit vermögen wir auch nicht auszudenken, ohne daß wir berechtigt wären, beiden einen festen Abschluß zu geben, oder ohne daß wir durch einen solchen etwas erreichen könnten, da immer wieder die Frage entstände, was dann darüber hinaus wäre. Einfach zu sagen, der Regressus in infinitum sei undenkbar, ist kein wissen-

schaftlicher Beweis, denn unser Denken und Begreifen ist nicht der Maßstab der realen Möglichkeit und Wirklichkeit, — wie ja Thomas selbst dies bei seinen sogenannten übervernünftigen Wahrheiten so entschieden geltend macht. Es ist wissenschaftliches Verfahren, wenn eine logische Undenkbarkeit nachgewiesen wird, aber nicht, wenn die Undenkbarkeit oder Unbegreiflichkeit über das Sachliche entscheiden soll. Weder also ist es nothwendig, ohne Annahme einer ersten Ursache einen Regressus in infinitum gelten zu lassen, noch wäre ein solcher, weil wir denselben nicht auszudenken vermögen, als unmöglich zu bezeichnen, sondern nur als etwas unsere Denkkraft Uebersteigendes; ein Umstand, der uns noch nicht berechtigt, einen absoluten Urgrund, eine erste Ursache als Gott anzunehmen: schon deshalb nicht, weil wir nur Relatives kennen in der Welt, das keine absolute Ursache fordert und im Einzelnen und als Ganzes eben unbegreiflich bleibt oder nur immanente Selbst- oder Kreisbewegung bekundet. Uebrigens würde der Regressus in infinitum auch durch die Annahme Gottes als absoluten Wesens nicht beseitigt, denn die Kluft zwischen dem Endlichen und Absoluten muß selbst als eine unendliche angenommen werden und durch keinen Regressus und Progressus des Endlichen könnte sie überschritten werden und jeder von beiden müßte also im Endlichen ins Unendliche fortgehen.

Nicht besser steht es um den Beweis aus der Zufälligkeit oder Nichtnothwendigkeit der endlichen Dinge, aus denen die Nothwendigkeit der Existenz eines nothwendigen Wesens abgeleitet werden will, das wiederum Gott genannt wird. Allein gesetzt, die endlichen Dinge seien wirklich zufällig oder allenthalben nicht nothwendig, so wäre selbst dann der Schluß von dieser Wirkung auf eine Ursache von ganz entgegengesetzter Natur nicht so ohne weiteres logisch nothwendig und berechtigt, da doch immerhin nur auf eine der Wirkung (effectus) entsprechende Ursache geschlossen werden kann, — wenigstens von dieser nur so viel erwiesen werden kann, als die Wirkung von ihr zeigt, mag sie auch sonst noch Weiteres oder viel Höheres sein. Die Existenz des Zufälligen ist vielmehr zunächst dem Nothwendigen gegenüber ziemlich unbegreiflich und das Nothwendige dem Zufälligen gegenüber anzunehmen, als bloße Schlußfolgerung, unmotivirt. Indeß abgesehen hiervon, begründet die Zufälligkeit oder Nichtnothwendigkeit des Einzelnen noch nicht die Zufälligkeit des Weltganzen (von dem wir ohnehin noch sehr wenig kennen, weit weniger als Thomas

und Aristoteles zu kennen glaubten, obwol sich in der neuern Zeit die Kenntniß davon so unendlich erweitert hat, wie es diese beiden Philosophen nicht im entferntesten ahnten). Das Ganze des Daseins also kann nothwendig sein, wenn auch das Einzelne nicht nothwendig oder zufällig ist, wie etwa eine Linie als unendlich gedacht werden kann, obwol sie aus lauter endlichen Theilen besteht. Die Zufälligkeit der Dinge ist aber auch im Einzelnen nicht allenthalben zuzugeben, denn abgesehen davon, daß jedes Ding, auch das geringste, ewige und nothwendige Momente in seinem Sein enthält, stehen auch alle unter der allgemeinen Gesetzmäßigkeit und sind insofern der Nothwendigkeit unterworfen. Wenn aber auch alles Einzelne auf einem ewigen, nothwendigen Sein beruht und jedes dieses als Moment in sich birgt, so ist dieses nothwendige Sein doch noch keineswegs als Gott zu bezeichnen, weil es die Grundlage alles Einzelnen bildet; wenigstens nicht als der Gott, um den es sich im religiösen Glauben handelt, der als persönlich, als bewußt und frei wollend gedacht wird; — sondern höchstens als naturalistischer oder pantheistischer allgemeiner Weltgrund.

Mehr Gewicht kann der teleologische Beweis, d. h. die *Beweisführung* aus der in der Welt sich offenbarenden *Zweckmäßigkeit* in Anspruch nehmen, obwol auch er an großen Mängeln leidet und nicht als streng und apodiktisch gelten kann, — wenigstens nicht in der Weise, wie er bei Thomas geführt wird. — Was die Zweckmäßigkeit der Natur im Allgemeinen betrifft, so kann sie nicht zur Grundlage eines sichern Beweises gemacht werden, wie es bei dem sogenannten teleologischen oder physikotheologischen Argument geschieht, weil die Thatsache dieser Zweckmäßigkeit für unsere Erkenntniß nicht allgemein und nicht gesichert genug erscheint, wie es bei Prämissen oder Beweisgründen nothwendig ist. Wir kennen die Natur nicht allseitig und genau genug, um eine apodiktische Behauptung in dieser Beziehung aufstellen zu können, und nehmen außerdem gar Vieles wahr, was wir nach unserm Urtheil als unzweckmäßig, ja zweckwidrig bezeichnen müssen. Wenn dagegen bemerkt wird, daß nur unserer Auffassung das Unzweckmäßige als solches erscheint, während es sich vor höherer, insbesondere der göttlichen Einsicht als zweckmäßig erweist, so mag dies Letztere der Fall sein, hat aber hier keine Bedeutung, da es sich eben um *unsere* Auffassung, um unsere Erkenntniß des Teleologischen handelt, worauf wir den Beweis zu gründen haben.

Ueberdies läßt sich vieles, was uns als zweckgeordnet erscheint, als ein Werk rein mechanisch wirkender Ursachen erklären — selbst im organischen Gebiete, — wie die Darwin'sche Lehre in neuerer Zeit vielfach gezeigt hat, wenn dieselbe auch keineswegs allenthalben genügende Erklärung geben kann. Ein Umstand demnach, der zwar nicht die ganze teleologische Naturbetrachtung aufzuheben vermag, aber doch gar sehr dazu beiträgt, die Ueberzeugung von der Zweckordnung in der Natur unsicher zu machen. Für die Sicherheit eines Beweises aber ist volle Einsicht in die Prämissen und zweifellose Gewißheit derselben Grundbedingung. Die Zweckmäßigkeit der Natur, die wir nicht ganz durchschauen und gegen welche sogar manche Instanzen (Unzweckmäßiges) sprechen, kann also nicht als Fundament der Beweisführung für Gottes Dasein dienen, und könnte, auch wenn dies der Fall wäre, höchstens einen denkenden, zweckmäßig handelnden Ordner beweisen, nicht aber die Existenz eines absolut vollkommenen Gottes. Dies um so weniger, als die teleologische Einrichtung so vieler Wesen, z. B. der Thiere, meistentheils von der Art ist, daß gerade dasjenige, was für das eine Wesen zweckmäßig, nützlich, förderlich ist, dem andern Wesen zum Verderben gereicht, das doch auch in die allgemeine Zweckmäßigkeit eingeschlossen ist! Allerdings indeß hat das Teleologische für die philosophische Weltauffassung und für Erforschung des ewigen Weltgrundes eine hohe Bedeutung, aber nicht die gewöhnliche, äußerliche Zweckmäßigkeit, sondern hauptsächlich die innere, organische und lebendige Zweckmäßigkeit. Sie ist das ideale Moment im Dasein, in ihr zeigt sich hauptsächlich die sogenannte Vernunft in der Natur, die in der Empfindung anfängt sich selbst wahrzunehmen, in ihrem Sein und in ihrem idealen Wesen sich selber findet, dann fortschreitet zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein in der Menschennatur und zu dem bewußten, idealen Erkennen und Streben derselben.[1] Von da aus ist dann die Frage in Erörterung zu ziehen nach dem idealen Grund des Daseins, und der Versuch zu machen, das göttliche Dasein und Wesen zu bestimmen. — Thomas bezieht sich in der That bei dem teleologischen Beweis[2] hauptsächlich auf das zweckmäßige Wirken oder Thun der organischen oder lebendigen Wesen, das sie bekunden,

---

[1] Vgl. Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses (1877), S. 274 fg. Monaden und Weltphantasie (1879), S. 31 fg.

[2] S. th., I, q. 2 a 3.

obwol sie nicht vernunftbegabt und ohne klares Bewußtsein sind. Dies zeigt unbewußte Vernunft und beweist ihm, daß diese Geschöpfe von einer bewußten Vernunft eingerichtet sind und geleitet werden, und daß es demgemäß solch eine höhere, allgemeine Vernunft geben müsse, die eben nichts anderes sein könne als Gott als bewußte weltschöpferische Intelligenz und Macht. Dieser Schluß ist aber nicht sicherer als der aus der Weltzweckmäßigkeit überhaupt, da es sich ja doch auch nur, wie man annimmt, um eine unbewußte, rein objectiv und real wirkende Zweckmäßigkeit handelt, die zudem oft problematisch erscheint. Außerdem aber ist es eine Zweckmäßigkeit, welche zwar zum Vortheil der einzelnen lebendigen Individuen dient, aber auch zum Verderben vieler anderer; also eine Zweckmäßigkeit, wodurch die lebendigen Wesen im Stande sind, sich gegenseitig zu verfolgen, zu vernichten, und die daher die Natur zum Schauplatz aller Uebel und Schmerzen und des Todes selbst zu machen dient, indem die einzelnen Wesen ihr eigenes Leben nicht erhalten können, ohne beständig andern den Tod zu bringen und ihre zweckmäßige Einrichtung zum gegenseitigen Verderben auszunützen. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet ist diese zweckmäßige Einrichtung der geschöpflichen Wesen (wie sie gewöhnlich verstanden wird) keine besonders geeignete Grundlage für einen Schluß auf ein absolut vollkommenes Wesen, auf einen allweisen, allmächtigen und allgütigen Gott, dessen Existenz man damit darthun will. Die übliche Erklärung dieser Misstände durch den Sündenfall der ersten Menschen und die dadurch eingetretene Corruption der ganzen Natur läßt sich, wie schon früher bemerkt, nicht mehr aufrecht erhalten angesichts der Resultate der modernen Geologie. Auch wäre nicht einzusehen, warum die Thiere, die doch nichts verschuldet, an der Strafe für den menschlichen Sündenfall theilnehmen sollten, und es läßt sich diese Annahme einer erbarmungslosen göttlichen Strafe auch für die Thiere nur einigermaßen erklären aus der geringschätzigen Auffassung, welche diese Scholastiker der ganzen Thierwelt als bloßen Producten des materiellen Daseins angedeihen lassen. — Seltsam ist übrigens, wie diese Scholastik von allem Möglichen ausgeht, um daraus das Dasein Gottes zu beweisen, nur nicht vom Höchsten, Vollkommensten, was die Schöpfung darbietet, nämlich vom menschlichen Geiste selber, seinem Bewußtsein, seiner Erkenntnißkraft und insbesondere seinem idealen Vermögen. Man sollte denken, wenn Bewegung und Verursachung, wenn Pflanzen und Thiere mit

ihrer teleologischen Einrichtung und Wirksamkeit als Prämissen oder Argumente für einen Beweis für das Dasein Gottes dienen müssen, — dann doch der Mensch selbst mit seiner Natur und allen seinen geistigen Kräften und Thätigkeiten noch weit mehr dazu geeignet erscheinen müsse. Aber die bewußte, zweckmäßige Thätigkeit des Menschen scheint ihnen etwas zu Selbstverständliches gewesen zu sein, und für den idealen Sinn (die Vernunft) hatten sie zu wenig Sinn und Verständniß; die Glaubensfunction dagegen erhoben sie zu sehr ins Gebiet des Uebernatürlichen, als daß sie daraus eine natürliche Grundlage für ihre Beweisführung hätten machen können. Erst die spätere Zeit kam dazu, den Versuch zu machen, das Höchste, was uns das Dasein bietet, Vernunft und Gottesidee selbst, und das Bewußtsein und Selbstbewußtsein zur Grundlage der in Frage stehenden Beweisführung zu verwenden, darin über die Scholastik und ihre Art hinausgehend. In der That, wenn das unbewußte, d. h. das ohne klares, bestimmtes Denken sich vollziehende teleologische Wirken als Hindeutung auf einen bewußten Geist, einen von Denken geleiteten Willen aufgefaßt werden soll oder sogar als Beweis dafür geltend gemacht wird, warum sollte nicht die Thatsache des klaren Bewußtseins und Selbstbewußtseins sowie die höchste Potenz des Geistes mit ihrem höchsten Inhalt, der Gottesidee, vor allem Andern einer Beweisführung für Gottes Dasein und außerdem der nähern Bestimmung der göttlichen Attribute zu Grunde gelegt werden?[1] Mehr doch als Pflanzen und Thiere bezeugt das Dasein des Menschen selbst einen ewigen geistigen Urgrund des Daseins, und mehr als thierischer Instinct bekundet jedenfalls das menschliche Gemüth, der menschliche Intellect und Wille, was über oder hinter den Erscheinungen in der Tiefe des Daseins als wirkendes Grundprincip verborgen sein mag. Ein Grundprincip, in welchem die Kraft und Wahrheit des menschlichen Geistes selbst mit all seinen Vermögen und Thätigkeiten seine ursprüngliche

[1] Die Scholastiker nehmen Christus ohne große Bedenken als Gott an trotz endlicher Erscheinung als Mensch, aber Christus als menschliche Erscheinung zur Grundlage eines Beweises für das Dasein Gottes geltend zu machen, dazu kommen sie nicht, sondern suchen erst aus allen möglichen geringern Erscheinungen des Daseins den Beweis für die Existenz Gottes zu führen, um dadurch erst befähigt zu werden, an eine göttliche Offenbarung in Christus zu glauben!

Wurzel hat. Hier sicher ist der Anknüpfungspunkt für eine allenfallsige Reform der Gotteslehre, die über Aristoteles und Thomas hinweggehend, den Erkenntnissen und Bedürfnissen der neuern Wissenschaft und Bildung Rechnung tragen kann und der Natur- und Geschichtswissenschaft ebenso wie der philosophischen Forschung und der einfachen christlichen Gläubigkeit Genüge leistet oder wenigstens den Anfeindungen und Widerlegungen entrückt ist. Der ideale Sinn, die Vernunftideen des Wahren, Guten und Schönen, und die Gottesidee, Gott in intellectu, können durch ihr Sein als Vermögen oder Anlage, nicht blos durch Thätigkeit das Gottesbewußtsein begründen.

Was endlich den Beweis aus den verschiedenen Graden der Vollkommenheit der Dinge betrifft, die eine höchste reale Vollkommenheit oder Gott voraussetzen, so kann hierbei von einer demonstrativen Erkenntniß oder wirklichen Beweisführung gar keine Rede sein. Was ist Vollkommenheit der Wesen, die so verschieden sind und bei welchen es so oft geschieht, daß das Eine zu seiner ihm eigenthümlichen Vervollkommnung oder vollendeten Realisirung gerade das bringt, was das andere unvollkommen machen würde? Aus dieser Thatsache läßt sich doch unmöglich ein sicherer Schluß bilden, da sie gar keine Bestimmtheit besitzt. Ebenso wenig ist es als eine nothwendige Consequenz anzunehmen, daß es dieser verschiedenen Grade der Vollkommenheit wegen (die nicht einmal Grade, sondern vielmehr Arten sind) ein vollkommenes Wesen außer diesen und außer oder über der Welt geben müsse. Alle diese Grade oder Arten der Wesen in ihrer eigenthümlichen Vollkommenheit bilden vielmehr zusammen die Gesammtvollkommenheit, von der hier die Rede sein kann. Dies gilt von der Welt, soweit wir sie kennen; aber das, was wir von derselben nicht kennen, ist unendlich mehr als das Bekannte und ist möglicherweise von der Art, daß sogar alle unsere Begriffe von den Dingen, die wir kennen, wieder aufgelöst werden müßten, oder wenigstens sehr große Modificationen erfahren würden. Volle Gewißheit vermögen wir in dieser Beziehung nicht zu beanspruchen. Jedenfalls braucht der höchste Grad der Vollkommenheit der Reihe der Geschöpfe gegenüber nicht absolute Vollkommenheit — Gott zu sein. Dieses Absolute könnte nicht als Schluß der endlichen Reihe von Vollkommenheitsgraden der endlichen Wesen erreicht oder betrachtet werden, denn als absolut Vollkommenes wäre es durch eine absolute Kluft vom Endlichen geschieden oder entfernt

und die Gradreihe des Endlichen könnte wieder nur ein Progressus oder Regressus in infinitum sein.

Was wir wirklich und apodiktisch vom ewigen Grund und Wesen des Daseins erkennen, ist zwar etwas Reales, ja das Fundament und der Grundcharakter aller Realität, aber doch nur sehr allgemein und ohne nähere Bestimmtheit. Es läßt sich am Causalgesetz aus der Thatsache des Seins die ewige Existenz und Realität des Daseins oder eines Daseienden erschließen nach dem Grundsatze, daß aus nichts nichts werden und daß das Nichts auch nichts wirken oder hervorbringen kann. Da also thatsächlich etwas ist, sei es was immer, so muß angenommen werden, daß immer und ewig etwas gewesen sei, denn ohne dies wäre auch jetzt nichts. Außerdem kann man wol auch die Unendlichkeit des Daseins daraus ableiten, wenn auch zunächst nur in negativer Weise, weil wir weder ein Ende irgend in Raum und Zeit wahrnehmen noch im Denken ein solches setzen können, da immer wieder die Möglichkeit, ja Nothwendigkeit eines weitern Seins sich geltend macht, wenn wir ein Ende setzen wollen. Das sind Beschaffenheiten des Seins, die einfach sind, wovon weder ein Entstehen noch Vergehen gedacht werden kann. Dagegen ideale und geistige Beschaffenheiten, die in unserer Erfahrung sind und auch nicht sind, die sich ändern, entwickeln, entstehen und vergehen, sind für den absoluten Urgrund nicht in der gleichen Weise und mit der gleichen Sicherheit zu erschließen, geben also zwar höhere, aber nicht so sichere, exacte Prämissen für nähere Bestimmung des göttlichen Wesens und Daseins, — wie die folgenden Erörterungen näher zu zeigen haben werden.

Jedenfalls aber ist dies sicher, daß diese Aristotelisch-scholastische Weise des Thomas, das Dasein Gottes zu beweisen, nicht genügend ist, nicht zum Ziele führen kann, d. h. zum Dasein Gottes, wie derselbe im christlichen Glauben angenommen und verehrt wird. Durch logische Operation allein auf Grund des Weltdaseins, durch Abstraction nämlich und durch Syllogismus ist dieses Ziel nicht zu erreichen. Die Abstraction führt nur zum abstracten Begriffe „Sein" gegenüber den vielen endlichen seienden Dingen oder Wesen der Welt; zu einem allgemeinen Sein, in dem alle Bestimmtheit und wirkliche Realität fehlt und das dem eleatischen Sein (ἓν καὶ πᾶν) ähnlich sieht, ohne Leben, Bewegung und Wirksamkeit. Der Syllogismus aber, in inductiver Weise angewendet in Schlußfolgerung von Wirkung oder Er-

scheinung auf Ursache und Wesen führt zu keinem ganz zuverlässigen Resultat, zu keinem absoluten Seienden mit bestimmten, klaren Eigenschaften und Wesen, sondern nur zu einer Ursache, die eben den endlichen Wirkungen oder Erscheinungen entspricht. Kommt es dabei doch zur Annahme eines absoluten, persönlichen Gottes, so ist dieser Erfolg nicht dem Syllogismus zu verdanken, sondern dem unmittelbaren Gefühl, Bewußtsein und Bedürfniß der Menschenseele, vermöge der immanenten, auf Gottesbewußtsein angelegten Natur derselben. Gerade diese dem Geiste angeborene Anlage zum Gottesbewußtsein und religiösen Glauben kennt oder anerkennt diese Scholastik nicht, sondern will immer nur durch logische Operation mit dem an sich leeren Intellect das gewünschte Resultat erzielen. Wie dabei das nicht wissenschaftlich denkende, ungebildete Volk zum religiösen Glauben kommen sollte, ist nicht abzusehen, es sei denn durch bloße Angewöhnung und Zwang — wobei dann die tiefere religiöse Anlage nur eben im Aberglauben der verschiedensten Art sich zur Geltung bringen könnte und bei kirchlichem Mechanismus nur sich zur Geltung bringt. Zwar nimmt Thomas im Intellect ein besonderes Licht an (Intellectus agens als lumen naturale), das speciell von Gott stammen soll; allein durch dieses Licht soll doch kein Moment der Unmittelbarkeit des Gottesbewußtseins begründet sein, denn es soll nur das Wesen der endlichen Dinge dem Intellect (Intellectus possibilis) unmittelbar in den Vorstellungen (Phantasmata) erscheinen lassen, nicht aber Gott in seinem Dasein und Wesen. Zu diesem soll erst durch logische Operation auf Grund der erschauten Wesenheiten des Endlichen zu gelangen sein. Eine unmittelbare Anlage zur Religion, zum Gottesbewußtsein soll es demnach nicht geben, da nur auf Grund der künstlichen, im Grunde mechanischen Operation zur Erkenntniß von Dasein und Wesen Gottes zu kommen ist. Eine der Menschheit immanente Gottesidee aber, die als Anlage, als ursprünglicher Keim, als natürliche Gottesoffenbarung in die Menschheit gelegt ist, als Drang und Trieb zum Glauben und Erkennen Gottes, zum unendlichen Streben und Suchen nach Gott, dem ewigen Urgrund des Daseins, aber auch zu unendlichen Verzerrungen, Irrungen und Wahngebilden, welche die Religionsgeschichte zeigt, soll demnach im Menschengeiste nicht vorhanden sein. Und doch wird man selbst scholastischerseits z. B. eine gewisse Anlage für sittliches Gefühl und Bewußtsein annehmen müssen, die man als sittliche, dem Menschengeiste immanente Idee des Guten

bezeichnen kann, und die sich auch entwickeln muß, daher anfangs sich unvollkommen bethätigt und der Verkümmerung und Verbildung wie der Vervollkommnung oder richtiger Realisirung fähig ist. Aehnlich verhält es sich mit dem Gefühl und Bewußtsein des Schönen. Dieses wird ebenfalls nicht erst durch logische Operation erkannt und dem Menschen zum Bewußtsein gebracht, sondern wird unmittelbar wahrgenommen, zuerst im Gefühl, dann zum klaren Bewußtsein gebracht und allenfalls auch begrifflich zu fassen gesucht. Es wäre doch eine sonderbare Abnormität, wenn gerade für das höchste Ideale, für das Göttliche gar keine Fähigkeit zu unmittelbarer Wahrnehmung in der Menschennatur gegeben wäre und erst die logische Operation oder ganz äußerliche Uebergabe nöthig wäre, um ein Gefühl und Bewußtsein davon zu erlangen, da doch das Bedürfniß dafür und das Verlangen danach ein allgemeines in der Menschheit ist.

2) Die Thomistische Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes.

Die Beweise für das Dasein Gottes sind, wie wir sahen, von Thomas gegründet auf das Dasein und die Beschaffenheit der Welt, der Natur und ihrer Bildungen, resp. auf die Auffassung derselben, die er unter Leitung der Aristotelischen Philosophie sich angeeignet hat. Er hält diese Beweise für vollkommen sicher, für demonstrativ und echt wissenschaftlich, im Gegensatz zu den Erörterungen über die sogenannten übervernünftigen Wahrheiten, denen kein eigentlich demonstrativer (apodiktischer), beweisender Charakter zukommen soll, kein eigentlich wissenschaftlicher Werth beigelegt werden kann. In ähnlicher Weise sucht er nun auch Wesen und Eigenschaften Gottes auf Grund dieser nämlichen Weltauffassung zu bestimmen, nachdem schon die Beweise für Gottes Existenz mehrere Grundbestimmungen davon, der Natur der Sache nach, gegeben haben: außer der Existenz die Ewigkeit, das Unentstandensein oder das Sein in sich selbst, die Ursprünglichkeit als erster Beweger, die Nothwendigkeit im Gegensatz zur Zufälligkeit, dann auch den Charakter eines denkenden, nach Zwecken bestimmenden und wirkenden Wesens, dem zugleich der höchste Grad der Vollkommenheit zukommt. So wird nun auch Wesen und Beschaffenheit Gottes nach dem Wesen und der Beschaffen-

heit der Welt und ihrer Bildungen als den Wirkungen Gottes, des Schöpfers derselben oder der Ursache, zu bestimmen gesucht. Und zwar soll diese Bestimmung theils logisch am Causalgesetz stattfinden, indem von der Wirkung auf die Beschaffenheit der Ursache geschlossen wird, theils analogisch, indem eine gewisse Aehnlichkeit der Ursache, die man noch nicht näher kennt, mit der Wirkung, die man kennt, angenommen wird. Dabei wird dann positiv und negativ verfahren, d. h. alles Gute, das die Schöpfung zeigt, wird Gott zugeschrieben, und zwar in eminentem Grade, alles Unvollkommene in der Schöpfung wird Gott abgesprochen, als ihm nicht eigen und nicht von ihm kommend.

Wie indeß die Beweise für das Dasein Gottes, die Thomas für sicher und unumstößlich hält, keineswegs als wirklich demonstrativ, als logisch sicher und wissenschaftlich gelten können, weder den Prämissen noch den logischen Consequenzen nach, so auch verhält es sich mit seinen Bestimmungen des Wesens und der Eigenschaften Gottes. Auch sie stützen sich ja auf eine theils ganz ungenügende, theils geradezu falsche Auffassung des Geschöpflichen, der Natur und des Menschen, sowol bezüglich der mehr naturalistischen, fundamentalen Wesensbestimmungen, als auch bezüglich der anthropomorphischen Eigenschaften, die Gott nach Analogie mit der Menschennatur zugeschrieben werden. Die Natur oder Schöpfung in ihrer Unermeßlichkeit ist uns noch viel zu wenig bekannt nach Kraft und Wesen, um auf ihre Erkenntniß eine sichere, wissenschaftliche Erkenntniß Gottes gründen zu können. Die beschränkte Auffassung des Kosmos, als eines in sich geschlossenen Ganzen mit einem festen Umkreis, dem Jenseits, und der Erde als Mittelpunkt des Ganzen, konnte nur zu einer beschränkten Auffassung Gottes als Urgrundes oder Urhebers desselben führen. Der Mensch ebenso mit seinen Eigenschaften und kleinen Zwecken kann nicht wohl den unbedingt gültigen Maßstab abgeben für Bestimmung und Erkenntniß des ganzen, uns noch so unbekannten Weltalls, noch weniger für Bestimmung des absoluten Urgrundes oder Urhebers desselben. Außerdem zeigt die Natur, soweit wir sie kennen, sehr viel Unvollkommenes, Uebles, das unmöglich von Gott, als dem vollkommensten Wesen mit all den Eigenschaften, die ihm zugeschrieben werden, herkommen kann; von dem ausgehend man vielmehr auf einen ganz anders beschaffenen Urheber der Welt schließen muß oder wenigstens auf ein zweites Wesen, von dem das Ueble dem Guten beigefügt

worden ist — wie dies die dualistischen Systeme in der That annahmen. Die gewöhnlichen Behelfe in dieser Beziehung von Zulassung Gottes, vom Uebel des Daseins als Bestrafung u. dgl., halten jetzt nicht mehr Stand, wie bereits angedeutet wurde und wie noch ferner gezeigt werden soll. Der Gott wenigstens, wie ihn das eigentliche Christenthum annimmt, läßt sich aus dem Dasein und der Beschaffenheit der Welt nicht ableiten, sondern allenfalls der kirchliche Gott des Mittelalters, der mehr den Thatsachen der Natur und Geschichte und insbesondere dem Herrschaftsbedürfnisse seiner Stellvertreter oder Statthalter in Rom angepaßt wurde, — aber nicht der himmlische Vater des einfachen Christenglaubens (dessen Bewußtsein dem idealen Sinn und Gemüth des Menschen entstammt). Uebrigens hat diese Scholastik in der That auch Wesen und Eigenschaften Gottes nicht aus der Welt und ihren Eigenschaften abgeleitet, sondern aus dem Begriffe Gottes als des vollkommensten Wesens herausconstruirt und die Thatsachen der Natur und Geschichte, so gut es gehen wollte, damit zu vereinigen gesucht, sich, wo es nicht anders ging, auf die göttliche Unerforschlichkeit berufend. Sie hat es dabei auch an Anwendung Aristotelischer Grundsätze und Formeln nicht fehlen lassen, — wenigstens nicht bei Bestimmung der eigentlichen Fundamentaleigenschaften, die der Gottheit an sich und für sich zukommen sollen — wenn dies auch bei den mehr anthropomorphischen Eigenschaften weniger möglich war, da Aristoteles ein näheres actives Verhalten der Gottheit zur Welt und zu der Menschheit nicht annimmt.

a. Die erste, fundamentalste Bestimmung Gottes ist natürlich das Sein, das mit der Existenz und Wesenheit unmittelbar identisch ist, sodaß hierbei das Wesen die Existenz in sich schließt, — wie dies auch in der modernen Philosophie als Bestimmung der Substanz (cujus essentia involvit existentiam) geltend gemacht wird. Gott wird von Thomas als das allgemeine und als das allein wesenhafte Sein bestimmt, während nach ihm die Welt kein wahrhaftes Sein ist. Er folgt hierin hauptsächlich dem Augustinus, der seinerseits selbst offenbar unter dem Einfluß des Neuplatonismus steht, — wie dies indeß auch vielfach bei den arabischen Philosophen der Fall war, von denen ja die abendländischen Philosophen oder Scholastiker zur Zeit des Thomas schon in mancher Beziehung beeinflußt wurden. Gott ist also das Ens im wahren, wesenhaften Sinne, auf dem alles übrige

Sein beruht, das ohne dieses Sein oder Seiende wesenlos wäre. Daher Thomas auch sagt, daß Gott sich selbst erkennend die Natur des allgemeinen Seins erkennt.[1] Dies ist bei unserm Scholastiker nicht pantheistisch zu verstehen, obwol es so lautet, aber es zeigt an, daß der Unterschied von Sein und Vollkommensein nicht bestimmt erkannt, daß Wirklichkeit und Idealität nicht klar unterschieden werden und daher auch die Bedeutung der Entwickelung in Natur und Geschichte nicht gehörig beachtet und gewürdigt werden konnte — wie dies als das Eigenthümliche mittelalterlicher Weltauffassung allenthalben hervortritt. Außerdem aber muß, wenn diese Auffassung Gottes als das allein wahre und wesenhafte Sein strenge geltend gemacht wird, der Welt überhaupt Wesenhaftigkeit und Wahrheit abgesprochen und dieselbe nur für ein Spiel des Scheins erklärt werden, den Menschen mit seinem Erkennen, Wollen, Thun und Lassen mit eingeschlossen, — was ja auch die Thomistische Lehre von der Welterhaltung als fortdauernder Schöpfung wesentlich behauptet, wie wir später sehen werden. — Uebrigens ist allerdings das Sein, das wesenhafte Existiren, das Sein, welches Wesen und Existenz in sich schließt (cujus essentia involvit existentiam), eine wirkliche, und zwar die fundamentale Bestimmung oder Eigenschaft des Absoluten und schließt, wie schon bemerkt worden, die Ewigkeit unmittelbar in sich als das Sein oder Existiren an sich und als erste, höchste Ursache alles Seienden, — denn irgendetwas muß immer und ewig gewesen sein, denn wäre einmal nichts gewesen, so würde überhaupt nichts sein, da aus Nichts eben nichts entstehen, das Nichts auch nichts hervorbringen kann. Aber durch diese Eigenschaften ist das Absolute noch nicht der Gott der Religion, des religiösen Glaubens, den Thomas in seinem Wesen bestimmen will; und die übrigen göttlichen, insbesondere persönlichen Eigenschaften lassen sich aus diesem allerdings Sichern und Unbestreitbaren keineswegs ableiten. Die Kategorie Sein drückt zwar in substantieller Bedeutung die Realität an sich aus und damit das Fundament alles übrigen Seienden, als das, dessen Wesen zugleich Sein und Existiren ist, und das

[1] Deus cognoscendo se cognoscit naturam universalem entis. C. Gent., l. I, c. 50. Und: Esse in quantum est esse, non potest esse diversum. C. Gent., l. I, c. 53. Was für den abstracten Begriff esse richtig ist, für das Concrete, Verschiedene aber nichts bedeutet, da die Verschiedenheit des Seins und die Verschiedenheit mit ihrem Grunde eben auch ein Sein ist.

also den Grund des Existirens in sich selbst hat (als Substanz oder, wenn man es so ausdrücken will, Causa sui). Aber als Begriff ist das Sein ganz unfruchtbar, da es weiter keine Merkmale in sich fasst, die daraus entwickelt werden könnten.

Besonders eingehend und entschieden wird von Thomas die Einfachheit (simplicitas) Gottes behauptet und zu begründen gesucht.[1] Es wird darunter verstanden Ausgeschlossenheit aller Zusammensetzung (in physischem und metaphysischem Sinne). Demgemäß wird von Gott alle Körperlichkeit und das Bestehen aus körperlichen Theilen und Stoffen verneint, aber auch alle Verbindung von Substanz und Accidenzen in ihm, sowie der Gattungs- und Artcharakter mit ihrer Differenz. Dagegen wird ausgesagt reine Actualität ohne alle Potentialität (Stofflichkeit) und wird sein Wesen als actus purus und reine Geistigkeit bezeichnet. Damit ist zugleich für alle übrigen von Gott ausgesagten Eigenschaften schon die Bestimmung gegeben, daß sie insgesammt nicht dem Wesen nach verschieden seien, sondern alle ein und dasselbe Wesen bezeichnen, nur in verschiedener Beziehung, sodaß Gott diese Eigenschaften (ontologische oder anthropomorphische) nicht hat, sondern unmittelbar ist, indem jede das ganze Wesen Gottes, nicht etwa jede nur einen Theil davon bestimmt. Es sind also keine realen Unterschiede zwischen Wesen und Eigenschaften Gottes anzunehmen und in Bezug auf das Wesen sind die Eigenschaften nicht voneinander verschieden, wenn sie auch selbstverständlich ihrem Begriffe nach Verschiedenes aussagen. Verschiedenes in der Weise, daß man immerhin von mehreren und verschiedenen Eigenschaften Gottes sprechen kann, die nicht bloße Synonyme und Tautologien sind, sondern verschiedene Offenbarungen desselben bedeuten; Offenbarungen, die aus verschiedenen Wirkungen im Geschöpflichen erkannt werden, in welchem das ganze, volle Wesen Gottes nicht in vollständiger Einheit zugleich sich zeigen und vom Menschengeiste gedacht werden kann[2], ursächlich und analogisch. Die Prädicate können daher bei Gott und dem Geschöpflichen nicht ganz gleichbedeutend sein (praedicatio univoca); denn Gott als Ursache hat das als Eines, Ungetheiltes in sich, was in den Wirkungen als Vielfaches und Getheiltes sich darstellt, wie z. B. Weisheit bei dem Geschöpfe

[1] C. Gent., l. I, c. 16. S. th., q. 3 a 1.
[2] S. th., q. 13 a 4.

verschieden ist von seiner Wesenheit und von den übrigen Eigenschaften, dagegen bei Gott eins mit seiner Wesenheit und allen seinen Eigenschaften.[1] Dennoch aber handelt es sich nicht um eine bloße Gleichbenennung (aequivocatio), sodaß etwa nur der Name gleich, die Sache aber verschieden wäre bei Gott und bei den Geschöpfen, und etwa nur zufälliger Weise die gleiche Benennung gebraucht würde ohne Aehnlichkeit zwischen Gott als Ursache und den Geschöpfen als Wirkungen. Die gemeinsame Bezeichnung ist vielmehr eine analogische (praedicatio analoga), wie man etwa den Ausdruck gesund vom Menschen und von der Medicin gebraucht), sodaß z. B. Weisheit von Gott so ausgesagt wird, wie sie der Ursache, dagegen vom Menschen so, wie sie der Wirkung zukommt; bei Gott durch Beseitigung aller geschöpflichen Unvollkommenheit (per modum remotionis) und durch Potenzirung (per modum excellentiae) zur Absolutheit erhoben.

Diese Einfachheit Gottes nun, aus der dies gefolgert wird, erscheint bei Thomas begründet hauptsächlich und fundamental durch Einführung Aristotelischer Bestimmungen. Als erste, höchste Ursache oder höchstes Princip muß Gott lautere Actualität sein ohne alle Potentialität, also reine Form (εἶδος) ohne allen Stoff (Materie); daher auch reiner Geist ohne alle Körperlichkeit, und demgemäß auch von vollkommener Einfachheit, die sonach wesentlich die absolute göttliche Vollkommenheit bedingt, welche dem höchsten substantiellen Sein und der ersten Ursache zukommen muß. Als erster, selbst unbewegter Beweger muß Gott unkörperlich, daher ohne Theile sein, da ein Körper nur bewegen kann, wenn er zuvor selbst von einem andern in Bewegung gesetzt worden ist, Actualität von einem andern empfangen hat, d. h. dadurch aus bloßer Potentialität (Möglichkeit) zur Verwirklichung gekommen ist — nach Aristotelischer Lehre (und dadurch die ihm eigenthümliche Vollkommenheit nicht per essentiam, sondern per participationem erhält). In Folge dieser reinen Actualität ist von Gott auch die Zusammensetzung aus Sein und Wesenheit zu verneinen, ist zwischen beiden kein realer Unterschied anzunehmen; denn bei Verschiedenheit von beiden würde wiederum Potentialität von Gott ausgesagt und dadurch die Vollkommenheit der reinen Actualität aufgehoben, da sich beides zueinander

[1] S. th., I, q. 13 a 5. C. Gent., I, c. 32. Quest. disp. de potent., q. 7 a 7.

verhält wie Potentialität und Actualität, und das Sein müßte da verursacht sein durch die Wesenheit selbst oder durch etwas Anderes. Beides aber ist nicht möglich: das Eine nicht, weil kein Wesen, ohne daß es ist, Ursache seines Seins, seiner Existenz sein kann, sondern schon sein muß, das Andere würde von Gott ohnehin nicht gelten können. Gott *hat* also nicht Sein, er *ist* Sein, ist durch sich selbst, Wesenheit und Existenz sind unmittelbar eins; daher auch in ihm kein realer Unterschied ist zwischen Natur und Suppositum wie bei den irdischen Dingen, bei welchen die Wesenheit vom Suppositum (Hypostase, Einzelwesen) zu unterscheiden ist, weil die Individuen noch besondere individuelle Eigenschaften haben.

Diese so behauptete und begründete Einfachheit Gottes hat nun, trotz alles positiven Scheines, doch nur einen negativen Charakter, ist nur bloße Verneinung der Zusammengesetztheit, Körperlichkeit und Materialität. Einen positiven Begriff von Einfachheit vermögen wir nicht zu bilden, weder in physischer noch in metaphysischer Beziehung, weil das Einfache gar keine Merkmale haben würde, aus denen der Begriff gebildet werden könnte. Wir vermögen zu denken und zu sagen, was Einheit sei, aber wir können die Einfachheit nicht positiv bestimmen. Das physisch Einfache könnte keine eigentliche Realität haben, da es unräumlich sein müßte, und könnte allenfalls nur als mathematischer Punkt gedacht werden. Aber auch das metaphysisch Einfache ist nicht zu denken im vollen Sinne der Einfachheit, da ohne bestimmte, sich voneinander unterscheidende Momente eben auch nichts davon ausgesagt werden könnte, wenigstens nichts Wahres oder Wirkliches in ihm, sondern nur verschiedene Worte gebildet würden über ein und dasselbe, dem Sinne und der Sache nach. In der That gehen aber alle scholastischen Bestimmungen der verschiedenen Eigenschaften Gottes trotz aller Versicherung, daß nicht ein realer Unterschied bestehe und das Wesen volle Einheit, d. h. Einfachheit sei, doch darauf hinaus, daß eine Vielheit der Momente in Ein und demselben behauptet wird, und daß eine Verschiedenheit in der Weise dabei besteht, daß begrifflich, der Bedeutung nach, die eine Eigenschaft eben doch nicht dasselbe aussage wie die andere.[1] Von einer vollen Einfachheit also ver-

[1] Man hat dies wol auch so ausgedrückt: die distinctio der göttlichen Eigenschaften sei nicht blos eine distinctio rationis ratiocinantis, sondern

mögen wir nichts zu sagen, wir haben keinen Begriff davon und wissen nichts darüber. Thomas und die Scholastik hatten um so weniger Grund, diesen unmöglichen Begriff von Gott so sehr zu betonen und gleichsam zur Grundlage aller andern Eigenschaftsbestimmungen zu machen, da sie nicht nur im immanenten göttlichen (trinitarischen) Lebensproceß mehrere Momente geltend machen mußten, sondern auch verschiedene Ideen im göttlichen Intellect annahmen und selbst auch die Materie (im Unterschied von Aristoteles) aus Gott schöpferisch abstammen ließen. Die Lehre vom göttlichen Lebensproceß oder von der Dreipersönlichkeit Gottes bei Einheit des Wesens, ist schon mit dem Begriffe absoluter (metaphysischer) Einfachheit nicht wohl vereinbar, da der Unterschied der Personen doch wohl als ein wirklicher, realer bezeichnet werden muß, wenn die Verschiedenheit und Dreiheit derselben als solche aufrecht erhalten werden soll. Allerdings nimmt man dann zu dem Mysterium und der Unerforschlichkeit und Uebervernünftigkeit seine Zuflucht, um über die Schwierigkeit hinwegzukommen, allein Widersprüche kann man immerhin auch damit nicht beseitigen, da man sonst die Lehre selbst, die doch als solche verstehbar sein muß, aufgeben müßte, nicht blos die Begreiflichkeit derselben. Aber eben die Lehre von der abstracten Einfachheit, die man mit des Augustinus Lehre vom abstracten Sein verbunden, auf die Bestimmung des göttlichen Wesens angewandt, mußte freilich irgendeine Erkennbarkeit des göttlichen Lebensprocesses als unmöglich erscheinen lassen, ja hätte consequent die Anerkennung desselben selbst, wenigstens in der kirchlichen Fassung als Generation verhindern sollen, — wenn man consequent sein wollte. Außerdem aber ist auch die kirchliche und scholastische Lehre von der göttlichen Schöpfung mit dieser Annahme absoluter Einfachheit und reiner Geistigkeit nicht wohl zu vereinbaren. Bei Aristoteles ist es wol begreiflich, daß er die Vollkommenheit Gottes so sehr durch Ausschließung aller Stofflichkeit, die ihm ja bloße Potentialität ist, zu bestimmen und zu wahren suchte. Der Stoff ist bei ihm ja ungeschaffen, bildet den ewigen Gegensatz der Unvollkommenheit gegenüber der göttlichen Vollkommenheit; abgesehen davon, daß der Stoff bei ihm an sich gar kein wirkliches Sein

---

auch eine distinctio rationis ratiocinatae (durch das Object selbst bestimmt).

hat, sondern bloße Potentialität ist.[1] Anders verhält es sich bei Thomas. Ihm ist die Materie ein Geschöpf Gottes, muß also doch wol ein Wirkliches sein und muß als solches in der göttlichen Macht und demnach auch im göttlichen Wesen einen Grund, eine Begründung und ein analoges Moment haben, muß etwas im göttlichen Wesen selbst andeuten. Demgemäß kann auch die göttliche Geistigkeit nicht in der schroffen (gegensätzlichen) Weise durch Materielosigkeit oder Immaterialität bestimmt werden, da in diesem Falle Gott um dieser absoluten Einfachheit oder leeren Geistigkeit willen auch als unfähig erscheinen und aufgefaßt werden müßte, die Materie hervorzubringen, ja auch gar nicht den Gedanken und den Willen haben könnte, sie hervorzubringen. Jenen nicht, weil die Materie als das Irrationale in keiner göttlichen Idee begründet sein könnte, diesen nicht, weil Gott doch das Geistwidrige, den Geist Hemmende und demselben Widerstreitende nicht konnte schaffen wollen. Denn es konnte nicht in seinem, von der Idee erleuchteten oder geleiteten Willen gelegen sein, nicht blos Endliches, sondern geradezu Gottentfremdendes, Ungöttliches zu setzen. Wenn die Materie wirklich so ist und so wäre, wie Aristoteles und selbst die Scholastiker sie auffassen, und wenn Gott wirklich diese reine, leere Einfachheit oder Geistigkeit wäre, wie sie in der Grundeigenschaft von Thomas nach Aristoteles bestimmt wird, dann wäre die christliche und scholastische Schöpfungslehre unmöglich. Unmöglich außerdem auch nach Thomistischer Art, von den Welterscheinungen ausgehend, in causaler und analogischer Weise das Dasein und Wesen Gottes mit seinen Eigenschaften zu bestimmen. Indeß ist weder Gott als diese leere Einfachheit, vielmehr als absolute Fülle zu betrachten (schon als Ursache der Welterscheinungen, dann als einen immanenten Lebensproceß in sich schließendes absolutes Wesen), — noch ist die Materie das, als was sie Aristoteles und Thomas bestimmt haben, ein irrationales, auf keiner Idee beruhendes Etwas, das gar nicht eigentlich ist, sondern nur werden kann. Sie ist vielmehr der modernen Naturforschung zufolge etwas durchaus Wirkliches (wenigstens so wirklich, wie alles Andere in der Schöpfung auch), ist ein von festen Normen bestimmtes, von Gesetzeskraft

[1] Obwol bei Aristoteles die reine Geistigkeit Gottes auch nicht aus dem Begriffe der reinen Actualität folgt und die Möglichkeit der Bewegung und Berührung dieses Geistigen mit der stofflichen Welt unerklärt bleibt.

durchdrungenes Reales, also etwas durchaus Rationales, nicht etwas der Erkenntniß nach unten hin Unfaßbares, wie Gott nach oben hin als unfaßbar erscheint. Die Thomistische Theorie ist daher nach allen Richtungen hin gerade in Bezug auf diese Grundbestimmung des göttlichen Wesens unhaltbar. Es ist eigentlich die Materie, die hierbei die große, entscheidende Rolle spielt; eine Rolle, die ihr von Aristoteles nach seiner dualistischen Weltauffassung zugetheilt worden ist, der zufolge der Geist als inhaltlose Form, als abstractes Formprincip aufgefaßt wird, die Materie hinwiederum den schroffen Gegensatz dazu bildet als an sich formlose, unmerkliche, irrationale Möglichkeit oder wie ein Nichtsein betrachtet wird. Für Thomas hätte diese Lehre als unannehmbar erscheinen sollen, da sie weder seinem christlichen Begriff von Gott als Schöpfers (nicht blos des Aristotelischen Bewegers) gemäß ist, und zwar als Schöpfers auch der Materie (abgesehen vom immanenten göttlichen Lebensproceß), — noch auch dem Wesen der Materie selbst als eines wirklichen Geschöpfes Gottes, das nicht an sich, seiner Natur nach, das Irrationale sein kann, — die richtige Auffassung und Würdigung angedeihen läßt.

Nach Begründung der göttlichen Einfachheit behandelt Thomas die absolute Vollkommenheit (perfectio) Gottes. Seine Lehre in diesem Betreff ist im wesentlichen folgende: Als absolut höchste, erste Ursache muß Gott absolut vollkommen sein, denn wie die Materie Potentialität ist, so ist die wirkende Ursache als solche Actualität, muß daher durchaus in actu sein. Jedes Wesen aber ist insofern und soweit vollkommen, als es in actu ist, denn Potentialität drückt einen Mangel aus (woraus folgt, daß volle Freiheit von Materie oder Potentialität absolute Vollkommenheit begründet). Die nähere Bestimmung dieser höchsten Vollkommenheit Gottes ist aber aus der Schöpfung zu gewinnen, denn es müssen in Gott, als der höchsten Ursache, alle Vollkommenheiten der endlichen Wesen angenommen werden, und zwar müssen sie vorhanden sein in eminentem Grade, da Gott als ens universaliter perfectum aufgefaßt werden muß. Alles was in der Wirkung ist, muß ja schon vorher in der Ursache sein, und zwar in eminentem Grade, wenn die Ursache nicht derselben Gattung angehört, sondern über dieser Gattung steht; Gott ist aber (als causa aequivoca) über allen Gattungen.[1] Außerdem ist Gott

[1] S. th., I, q. 4 a 1—2. C. Gent., l. I, c. 28.

das durch sich subsistirende Sein, daher muß er die ganze Vollkommenheit des Seins in sich haben. Ein Ding ist insofern vollkommen, als es Sein hat; das Sein selbst muß absolut vollkommen sein. Gott muß also alle geschöpflichen Vollkommenheiten in sich einschließen und alle müssen von ihm ausgesagt, als Prädicate oder Eigenschaften gesetzt werden. Diese Prädication hat nicht blos einen negativen Charakter und drückt nicht blos das Verhältniß Gottes zu den Geschöpfen aus, d. h. diese Prädicate kommen ihm nicht blos in Bezug auf die Welt zu, sondern sie sind substantiell[1], sind also in seinem Wesen selbst begründet. Es ist übrigens zu unterscheiden zwischen dem Was und dem Wie dieser Prädicate. Das Was kommt Gott zu, nur wahrer und vollkommener als den Geschöpfen, das Wie dessen, was ausgesagt wird, kommt eigentlich nur den Geschöpfen zu, Gott dagegen nur uneigentlich. (Das Gleiche gilt von den Namen, welche auf Gott und die Geschöpfe gemeinsam angewendet werden.) Selbstverständlich darf durch Zutheilung dieser geschöpflichen Eigenschaften resp. Vollkommenheiten kein Mangel in Gott gesetzt werden; daher dürfen nur solche Vollkommenheiten Gott zugetheilt werden, welche in ihrem Begriffe keinen Mangel, keine Negation (einer Vollkommenheit) enthalten. Nur reine Vollkommenheiten ohne Mangel, wie Güte, Weisheit, Sein u. s. w. dürfen von Gott ausgesagt werden, nicht dagegen dürfen solche Namen oder Prädicate gebraucht werden, die zugleich eine Unvollkommenheit ausdrücken, in der Art und Weise der Geschöpfe, sondern können allenfalls nur metaphorisch von Gott gebraucht werden.[2]

Diese Bestimmungen über die göttliche Vollkommenheit beruhen wiederum, wie man sieht, im Wesentlichen auf Aristotelischen Formeln und sind nichts weniger als wissenschaftlich haltbar und von streng demonstrativem Charakter, wie Thomas dies meinte und seine Anhänger es geltend machen wollen. Vor Allem spielt wieder die Freiheit von Stofflichkeit resp. von Potentialität auch bei Bestimmung der göttlichen Vollkommenheit eine Hauptrolle, als bedürfte es zur höchsten Vollkommenheit weiter nichts als möglichste Freiheit von Materialität oder Potentialität, und mög-

---

[1] S. th., I, q. 13 a 2.
[2] C. Gent., l. I, c. 30.

lichste Actualität. Stofflichkeit erscheint als Grund und Wesen aller Unvollkommenheit und Ungöttlichkeit. Es ist als hätte man es hier bei Thomas mit einer Mischung der alten dualistischen Anschauung der Materie, als des an sich Bösen, mit der Aristotelischen Lehre vom Stoffe (ὕλη), als dem an sich eigentlich Nichtseienden, blos Möglichen oder Potentiellen (im passiven, nicht im activen Sinne) zu thun. Und in der That mag sich die erste Auffassung auch von Augustinus her (mit manichäischer Reminiscenz) noch einigermaßen zur Geltung gebracht haben! Doch treten wir der Sache kritisch näher.

Als erste Ursache muß Gott reine Actualität sein, also ohne alle Potentialität oder Stoff; und dies ist höchste Vollkommenheit. Als das Sein an sich, als das Wesen, in welchem Existenz und Wesenheit Eins sind, muß er wiederum ohne alle Potentialität, also unbedingte Actualität, d. h. vollkommen sein, denn je freier von Potentialität oder Materie ein Wesen ist, desto vollkommener ist es. Damit schon ist das Daß der göttlichen Vollkommenheit begründet. Ein weiterer Grund für dieses Daß, der zugleich das Was dieser Vollkommenheit angibt, besteht darin, daß Gott als erste Ursache (Urheber oder Schöpfer) aller Dinge, die Vollkommenheiten von Allem in sich schließen muß, und zwar in eminenter Weise, wodurch die causale und analogische Erkenntniß begründet ist, die wir von Gott und seiner Vollkommenheit gewinnen können. — All dies aber leistet nicht was es leisten soll nach der Absicht des Thomas. Es wurde schon früher bemerkt, daß allerdings allgemeine Eigenschaften des unbedingten ewigen Urgrundes und Wesens des Daseins sich mit voller Sicherheit bestimmen lassen, wie Sein, Substantialität, Ewigkeit, also eigentlich ontologische Eigenschaften; nicht aber mit derselben Sicherheit solche, die aus der veränderlichen Menschennatur genommen, also anthropomorphischer Art sind und für unsere Erfahrung und Erkenntniß nicht etwas Beharrliches, Nothwendiges ausdrücken. Jene ersten, nothwendigen und beweisbaren Eigenschaften, tragen eben nicht den Charakter absoluter Vollkommenheit an sich, die letztern aber, die dies wol thäten, sind nicht sicher erkennbar. Außerdem aber lassen sich, wie wir gleich sehen werden, aus der Beschaffenheit der geschöpflichen Dinge auch Instanzen gegen die Behauptung der göttlichen Vollkommenheit geltend machen. — Das Sein an sich, das Existiren ist noch keine unbedingte Vollkommenheit; es ist wol die Grundbedingung und

Grundlage des Vollkommenseins, kann aber auch Unvollkommenheit begründen und dadurch selbst an der Unvollkommenheit theilnehmen. Auch die schlechten Dinge und die Uebel des Daseins sind, haben Existenz; denn sie sind nicht nichts oder wie nichtseiend, sonst könnten sie ja als Nichts auch das Gute nicht aufheben oder verhindern, da Nichts eben auch Nichts wirken oder hervorbringen oder (in der Wirklichkeit — nicht blos im Denken) aufheben kann. Dennoch sind diese Uebel, trotz ihrer Existenz, nicht als Vollkommenheit zu bezeichnen. Auch das Ursachesein ist an sich noch keine Vollkommenheit, selbst nicht das Erste-Ursachesein, wenn Gutes und Schlimmes (Unvollkommenes) daraus hervorgehen kann. Nur die Ursache aller Vollkommenheiten ist selbst auch als vollkommen anzunehmen, als absolut vollkommen, wenn daraus absolute Vollkommenheiten hervorgehen. Nun behauptet man zwar: die Vollkommenheiten aller Wesen müssen in Gott, als ihrem Urgrunde, vorhanden sein! Dies zugegeben, ist noch lange nicht absolute Vollkommenheit Gottes begründet; denn fürs Erste sind die geschöpflichen Vollkommenheiten nur relative und begründen daher als Wirkungen zwar eine erste und seiende, aber keine absolut vollkommene Ursache. Außerdem aber sind nicht blos Vollkommenheiten in der Welt, sondern auch sehr viel Unvollkommenes, oder uns wenigstens als durchaus unvollkommen Erscheinendes, das ebenfalls irgendwie entstanden sein muß und zuletzt auch auf einen Urgrund oder eine letzte Ursache zurückzuführen ist. Die physischen Uebel, die Krankheiten, der Tod der lebendigen Geschöpfe müssen davon ausgegangen sein, sowie die harte Nothwendigkeit des großen Kampfes um das Dasein, der die Geschöpfe zu gegenseitiger Feindschaft und Verfolgung treibt und Wohlsein und Leben der einen auf Leid und Tod der andern gründet. Daß die früher übliche Lehre von der Erbsünde und Strafe der ersten Menschen zur Erklärung hiervon nicht im mindesten ausreichen könnte, selbst wenn sie sich mehr begründen ließe, als der Fall ist, wurde schon früher bemerkt. Es kann ja sein, daß dies Alles auch in einer Vollkommenheit, wenigstens in einem Gesetz des Urgrundes begründet sei, aber wir wenigstens wissen davon nichts, erkennen dies nicht, sondern müßten es höchstens postuliren angesichts der Vollkommenheit Gottes — wobei natürlich das schon vorausgesetzt würde, was wir eben begründen wollten. Nach ursächlicher oder analogischer Erkenntniß müßten wir vielmehr eine gewisse Unvollkommenheit in Gott, als

Urgrund oder Urheber der Welt, annehmen; müßten postuliren, daß Gott diese Uebel des Daseins für die Geschöpfe nicht vermeiden oder verhindern konnte oder nicht wollte; wobei im ersten Falle seine Macht, im zweiten seine Güte als unvollkommen erschiene; in beiden Fällen aber wäre die absolute Vollkommenheit Gottes aufgehoben. Von der Welt und ihrer Beschaffenheit ausgehend kann man also die Vollkommenheit nicht so begründen, wie Thomas will. Sind demnach wohl die eigentlich ontologischen Eigenschaften Gottes strenge zu erweisen aus der Welt, so doch nicht die anthropomorphischen, d. h. die Gott nach Analogie der menschlichen Eigenschaften beigelegten Vollkommenheiten, die doch erst als die eigentlich entscheidenden, weil geistigen und idealen, nicht blos realen gelten können. — Was endlich die Freiheit von der Materie oder die Potentialität betrifft, die so strenge von Gott behauptet wird nach dem Grundsatze: je freier von bloßer Potentialität oder Stofflichkeit, um so vollkommener, — so gilt hier eben wieder, was schon bemerkt wurde, daß diese Behauptung wol bei Aristoteles, seiner sonstigen Ansicht nach, zulässig ist und ihren guten Sinn hat, da er Gott und Materie vollständig dualistisch auseinander hält und die Materie, als ungeschaffen, ewig betrachtet, — Thomas aber sich diese Ansicht nicht aneignen kann seiner Schöpfungslehre gemäß. Da er auch die Materie von Gott geschaffen, absolut ins Dasein (aus Nichts) gerufen oder gesetzt sein läßt, so kann er consequenter Weise nicht vermeiden, anzunehmen, daß auch sie in irgendeiner Vollkommenheit Gottes begründet sein muß, oder wenn dies nicht der Fall, daß sie durch ihr Dasein irgendeine Unvollkommenheit Gottes andeute oder kundgebe, infolge deren er diese Materie als Grund und Quelle der Unvollkommenheit ins Dasein setzen mußte oder wollte. In keinem Falle ist demnach des Thomas Lehre irgendwie haltbar, sondern er hat hier, wie öfters, Unvereinbares, die biblische Schöpfungsgeschichte und die philosophische Lehre des Aristoteles vereinigen wollen, ohne die Disharmonie irgendwie auszugleichen. Ist die Materie wirklich so unvollkommen und Grund aller Unvollkommenheit im Geschöpflichen, ist sie ohne Idee in Gott, wie Thomas annimmt, und dennoch von Gott geschaffen, dann muß der göttliche Intellect dieser Schöpfung fremd, und sie muß aus dem dunklen, ideelosen oder blinden Willen des göttlichen Urgrundes hervorgegangen sein, oder aus einem dunklen, gewissermaßen stofflichen Urgrund in Gott — wie in neuerer Zeit wol

auch behauptet worden ist, Thomas aber und seine Anhänger wol nicht zugeben wollen.

Betrachten wir nun die Thomistische Lehre von der absoluten göttlichen Intelligenz. Daß dabei die Materie resp. Materielosigkeit wiederum eine wichtige Rolle spielen werde, ist nach dem Bisherigen leicht vorauszusehen. Der Grund der Erkenntnißfähigkeit eines Wesens, lehrt er, ist überhaupt dessen Immaterialität. Wie die Formen nur dadurch der Wirklichkeit nach intelligibel sind, daß sie von der Materie abgezogen werden, so kann auch ein Wesen nur intelligent, denkend sein dadurch, daß es immateriell ist. Und je mehr es immateriell ist, desto mehr wird es auch erkenntnißfähig sein. Da nun Gott seinem Wesen nach immateriell ist im höchsten Maße, so muß ihm auch die höchste Intelligenz zukommen. Außerdem folgt die höchste Intelligenz schon aus der höchsten Vollkommenheit Gottes; da Gott alle Vollkommenheiten der geschöpflichen Wesen besitzt, Intelligenz aber die höchste geschöpfliche Vollkommenheit ist, so muß sie ihm selbstverständlich ebenfalls zukommen.[1] Ferner geschieht es nirgends, daß ein nichtintelligentes Sein zu einem intelligenten sich als bewegendes Princip verhält und dieses als sein Organ sich unterordnet. Nun ist aber Gott der erste Beweger und verhalten sich alle bewegenden Kräfte in der Welt zu ihm als Instrumente zur principalen Ursache. Unter diesen bewegenden Kräften gibt es aber Intelligenzen, also muß auch Gott Intelligenz sein.[2] Diese göttliche Intelligenz in Thätigkeit oder denkend ist nicht real verschieden von der Wesenheit Gottes, denn das Denken ist ein immanenter Act des Denkenden, weil das Denken nicht nach außen eine Wirkung hervorbringt, sondern vielmehr der Denkende selbst durch das Denken sich vervollkommnet. Was immer Gott immanent ist, das ist seine Wesenheit selbst[3], daher erkennt auch Gott durch keine andern intelligiblen Species als durch seine eigene Wesenheit. Die intelligible Species, das Princip der Erkenntnißthätigkeit, ist bei Gott seine Wesenheit selbst. Würde Gott eine andere Species zur Erkenntniß brauchen, so müßte seine Wesenheit selbst davon abhängig sein.[4]

---

[1] S. th., I, q. 14 a 1 c. C. Gent., l. I, c. 44.
[2] C. Gent., I, c. 44.
[3] C. Gent., l. I, c. 46.
[4] C. Gent., l. I, c. 46.

Diese göttliche Intelligenz nun, die Thomas in dieser Weise zu begründen sucht, wird allerdings, wer einmal ernsthaft das Dasein Gottes annimmt, nicht in Abrede stellen dürfen; aber er braucht seine Ueberzeugung keineswegs auf diese Thomistische Argumentation zu stützen und würde dadurch auch nicht viel gewinnen, denn sie hat in der That keine besondere Bedeutung, keinen streng demonstrativen wissenschaftlichen Charakter. — Daß ein Geschöpf nur dann und nur soweit erkenntnißfähig sei, als es von Materie frei, also immateriell ist, kann nur als eine Behauptung gelten, die wir gar nicht gehörig begründen können, gegen die vielmehr viele Gründe sprechen. Soweit unsere Erfahrung reicht, finden wir allenthalben die Erkenntnißfähigkeit an körperliche, also materielle Organe geknüpft und von sinnlicher Erscheinung oder Form bedingt. Insbesondere der menschliche Intellect erscheint sowol in seiner Function als in seinem Inhalt oder Erkenntnißobject bedingt durch körperliche Organe und sinnliche Formen. Schon zum Bewußtsein, von dem die intellectuelle Thätigkeit bedingt ist, gehört die gesunde Function des Gehirns, von welcher daher auch schon insofern die Erkenntnißfähigkeit abhängig ist; außerdem ist das gesunde Denken selbst von dem gesunden Gehirnzustand abhängig, wie der Irrsinn bezeugt. Aber auch der Inhalt der Erkenntniß ist von der Sinnlichkeit und der Materialität bedingt. Die Erkenntniß beginnt mit Sinnesthätigkeit, wie die Scholastik selbst annimmt, und der Intellect kann gar nicht thätig sein, erlangt gar keinen Inhalt ohne die Reproduction oder Production der Phantasie, ohne die Phantasmata, aus denen er erst die Begriffe oder die Erkenntnißformen gewinnt durch Abstraction. Auch die abstracten Begriffe selbst sind nicht ohne Form, d. h. ohne sinnliche Form oder Schema im Bewußtsein und werden nur so weit verstanden, als sie durch solche Formen gestaltet und deutlich gemacht werden. Begriffe, die ohne alle Bilder oder Formen im Bewußtsein sind, bleiben ihrem Sinne nach unverstanden, sind abstracte Formeln, todte Worte. Daher allenthalben auch bei Bildung des Intellects Beispiele und Gleichnisse nothwendig sind, um Verständniß zu erwirken; denn der Intellect kann dies durch sich allein, durch seine Abstractionskraft nicht erreichen. Auch kann er keinen der Sinne ersetzen, wenn derselbe mangelt, sodaß dem Blinden das ganze Gebiet des Lichtes und der Farben, dem Tauben das der Töne für immer verschlossen bleibt, auch wenn ein solcher Mensch sonst mit bedeutendem Verstand ausge-

stattet ist. Dies ist aus unserer Erfahrung und aus der Betrachtung unsers Erkenntnißprocesses bekannt. Die Erkenntnißthätigkeit eines rein geistigen Wesens aber ist uns unbekannt, ist unserer Betrachtung und Erforschung entrückt; auf bloße Vermuthung aber, wenn wir eine solche auch wagen wollten, können wir keine Theorie gründen, um sie dann analogisch auf Bestimmung des göttlichen Wesens anzuwenden. Nach unserer Erfahrung also ist es unrichtig, daß ein Wesen um so intelligenter sei und um so vollkommener erkenne, je freier von Materie es ist, sondern im Gegentheil, es erkennt um so mehr, je vollkommener die für Erkenntnißthätigkeit bestimmten körperlichen Organe sind, und je mehr das blos Abstracte in concreten Formen verdeutlicht werden kann. Wenn zur Begründung der Thomistischen Ansicht behauptet wird, daß auch die Formen nur dadurch der Wirklichkeit nach intelligibel sind, daß sie durch Abstraction entsinnlicht, also immateriell gemacht werden, so ist auch dies unrichtig. Im Gegentheil, diese Formen bleiben so lange unverständlich, als sie nicht durch concrete, sinnliche Gestaltung für den Geist offenbar und verständlich werden. Ohne dies würde der Intellect sie gar nicht wahrzunehmen und zu denken vermögen (daher Thomas, wie wir sahen, eigene mystische Erkenntnißformen, die sogenannten species intelligibiles braucht, um die abstracten Begriffe verständlich zu machen. — Von Thomas' Standpunkt aus, auf Grund seiner Schöpfungslehre, muß dann doch gefragt werden, wozu denn Gott die Materie geschaffen habe, wenn sie ein so wesentliches Hemmniß der Thätigkeit des Intellects, der höchsten göttlichen Schöpfung sei? Sollte sie ins Dasein gerufen worden sein speciell zu dem Zwecke, die geistige Schöpfung, die Geister (Intellecte) zu verderben, an ihrer vollen Bethätigung, Entwickelung und Vollendung zu hindern? Oder zwar dabei dienlich zu sein, aber mehr zu verderben als gut zu machen? Das werden doch die Scholastiker selbst nicht annehmen oder zugeben, aber sie sollten dann auch nicht die Materie als Grund aller Unvollkommenheit betrachten und behandeln, und nicht meinen, daß Gott alle höchste Vollkommenheit, insbesondere auch die höchste Intelligenz schon gesichert sei, wenn man nur die Materie in absoluter Entfernung von ihm halte, — als wäre sie das an sich widergeistige, widergöttliche, verderbliche, alle Unvollkommenheit begründende Princip des Daseins. — Wäre ferner die Materie wirklich das an sich Irrationale, alle Unvollkommenheit Begründende, und hätte sie Gott dennoch ge-

schaffen, so könnte, wie schon angedeutet, von der Welt aus gar kein sicherer Schluß auf Gottes Dasein und noch weniger auf göttliche Vollkommenheit gebildet werden, sondern entweder gar keiner oder vielmehr ein Schluß auf göttliche Unvollkommenheit oder Irrationalität, oder wenigstens auf ein irrationales Moment in ihm, — wenn doch ein Schluß von der Wirkung auf die Ursache, und eine analogische Bestimmung dieser der Beschaffenheit der Wirkung gemäß soll zulässig oder geradezu geboten erscheinen. Die Thomistische Bestimmung bezüglich der göttlichen Vollkommenheit und Intelligenz ist dann vollständig unhaltbar und unberechtigt. — Es ist allerdings richtig, daß die Materie in der Erscheinungswelt nach unserer Erfahrung vielfach als Gegensatz des Geistes und als Hemmung geistiger (intellectueller und moralischer) Bethätigung sich kundgibt, und daß uns Befreiung von dieser Sinnlichkeit als Vervollkommnung vorkommt. Allein thatsächlich und sicher ist dennoch auch, daß alle unsere geistige Thätigkeit, auch die höchste intellectuelle nicht ausgenommen, durch die Function körperlicher Organe, des Gehirns und der Nerven bedingt ist, — ohne daß wir näher zu erkennen und zu bestimmen vermögen, was denn eigentlich diese Organe bei dem Bewußtsein und der geistigen Thätigkeit, und überhaupt bei der Entstehung, der Entwickelung und Offenbarung des Geistes zu leisten haben. Die Thatsache bleibt trotz dieser Unkenntniß bestehen: die Vollkommenheit der geistigen Leistungen, insbesondere der intellectuellen, ist bedingt durch die Vollkommenheit und Thätigkeit der körperlichen Organe, und Geist und Körper erscheinen als Einheit, solange der Mensch als solcher für unsere Wahrnehmung und Erfahrung besteht. Uebrigens muß auch angenommen werden, daß Geist und Materie im Grunde, in der Wurzel, in Einheit zusammengehen, so verschieden, ja gegensätzlich sie auch oft in der Erscheinungswelt sich zeigen. Und zwar gilt dies von jedem Standpunkt aus, auf den man sich stellen mag. Vom naturalistischen und pantheistischen (monistischen) Standpunkt ist dies ohnehin klar, aber auch vom theistischen gilt es; denn der theistischen Schöpfungslehre zufolge ist Materie wie Geist von Gott geschaffen, beide gehen demnach aus derselben göttlichen Schöpfungskraft oder dem göttlichen Schöpfungswort hervor, wenn auch das eine von Anfang an mit der Tendenz zur Materialität, das andere mit der zur Geistigkeit. — All dem Bemerkten zufolge haben wir keinen Grund und kein Recht, die

Materie als das an sich Irrationale, Un- oder Widervernünftige zu betrachten, als Grund aller Unvollkommenheit anzusehen, und haben demgemäß die Freiheit davon auch nicht als Grund der absoluten Vollkommenheit und insbesondere auch der absoluten göttlichen Intelligenz geltend zu machen. Daher können wir auch nicht mit Thomas annehmen, daß Gott die höchste Intelligenz schon dadurch gesichert sei, daß wir alle Beziehung zur Stofflichkeit von ihm ausschließen und ihn als abstracte (für unser Denken), rein nur formale Geistigkeit auffassen.

Der göttlichen Intelligenz werden zwei Objecte als Inhalt zugesprochen: das eigene Sein und Wesen, und die Welt, wodurch das göttliche Selbstbewußtsein und die Erkenntniß der Welt begründet ist. — Weil Gott Intelligenz ist, muß er auch Selbstbewußtsein haben.[1] Diese Selbsterkenntniß Gottes muß eine ganz vollkommene sein, denn Gott muß sich selbst vollkommen erkennen und begreifen. Es ist nämlich im Allgemeinen die Vollkommenheit der Erkenntniß durch ein Doppeltes bedingt; erstens dadurch, daß die intelligible Species vollkommen conform ist dem Erkenntnißgegenstand, und Alles in sich schließt, was in diesem erkennbar ist; dann andererseits dadurch, daß diese intelligible Species vollkommen mit dem Verstande geeinigt sei, — was um so mehr stattfindet, mit je größerer Energie das Denken sich vollzieht. Beides nun ist bei der Selbsterkenntniß Gottes in vollkommenstem Grade der Fall. Gegenstand ist Gott sich selber und intellectuelle Species ist dabei seine eigene Wesenheit; die Species fällt also mit dem göttlichen Verstande zusammen. Gottes Selbsterkenntniß ist daher vollkommen adäquat seiner Wesenheit.[2] Diese adäquate Selbsterkenntniß ist in Gott die ursprünglichste und directe Erkenntniß, denn überall ist dasjenige das Ersterkannte und per se Erkannte, was durch die ihm eigenthümliche Species (per speciem propriam) erkannt wird. Wovon der Verstand keine species propria besitzt, das kann er nur erkennen mittels eines Andern, das per speciem propriam erkannt ist. — Diesen Thomistischen Ausführungen gegenüber ist nur kurz zu bemerken, daß Bewußtsein nicht identisch ist mit Erkenntniß, und Selbstbewußtsein nicht identisch mit Selbsterkenntniß; daß ferner das Bewußtsein und Selbstbewußtsein nicht aus der Intelligenz hervor-

---

[1] S. th., I, q. 14 a 2. De verit., q. 2 a 2.
[2] S. th., I, q. 14. C. Gent., l. I, c. 47.

gehen, sondern umgekehrt, die Intelligenz resp. die Thätigkeit der Intelligenz Bewußtsein und Selbstbewußtsein voraussetzt, — wenn auch allerdings beides zusammen zur Vollkommenheit sich entwickelt. Bewußtsein ist gleichsam ein inneres Licht (im Wachsein) und ein beharrender Zustand, in welches Licht die Objecte der Erkenntniß als Vorstellungen und Begriffe eintreten und da nach ihrer Erscheinung, ihren Merkmalen und ihrem Verhältniß zueinander betrachtet, geschaut und erkannt werden. Insofern das eigene Selbst von diesem Lichte beleuchtet wird und gewissermaßen selbst leuchtet, entsteht das Selbstbewußtsein, das allerdings nicht gleich rein, als solches gleichsam central auftritt, sondern gewissermaßen dunkel, peripherisch (und objectiv) beginnt mit Wahrnehmung der eigenen psychischen Thätigkeit und noch früher des eigenen körperlichen Seins. Dieses Selbstbewußtsein ist auch keineswegs identisch mit Selbsterkenntniß — wenigstens bei dem Menschen nicht; — denn das Selbstbewußtsein leuchtet unmittelbar auf mit all seinem Inhalt und seiner Bethätigung, während die Selbsterkenntniß erst allmählich durch Erfahrung und Reflexion gewonnen werden muß. Indeß bei dem Absoluten, bei Gott kann man wohl annehmen, daß seiner absoluten Actualität und Vollkommenheit gemäß Selbstbewußtsein und Selbsterkenntniß vollkommen zusammenfallen oder sich decken. Daß aber Gott einer Species oder Erkenntnißform bedürfe, sei diese auch seine eigene Wesenheit, ist nicht wohl anzunehmen, wenn Form überhaupt eine Bedeutung haben soll als etwas das gestaltet ist und so geschaut oder, wenn auch geistig, erfaßt werden soll. Sogar bei dem menschlichen Selbstbewußtsein ist keine Erkenntnißform anzunehmen, da erfahrungsgemäß der Mensch (Geist) sein eigenes Sein wol unmittelbar erfährt, aber nicht schaut oder als irgendwie gestaltetes, geformtes Etwas wahrnimmt. Bei der Selbsterkenntniß aber kann allenfalls von Erkenntnißformen oder Species die Rede sein, da hier aus der verschiedenen Bethätigung des Geistes auf Kräfte geschlossen und auch begriffliche Erkenntniß gebildet wird.

Die göttliche Welterkenntniß bestimmt Thomas im Wesentlichen in folgender Weise[1]: Gott erkennt auch Anderes als sich und zwar so, daß die Erkenntniß des Andern durch seine Selbsterkenntniß geschieht, von dieser bedingt ist, aus dieser folgt, denn indem sich Gott erkennt, erkennt er sich als Ursache anderer Dinge,

[1] S. th., I, q. 14 a 5. C. Gent., l. I, c. 49. De verit., q. 2 a 3.

welche nicht er selbst sind. Wer aber die Ursache vollkommen erkennt, muß auch die Wirkung vollkommen erkennen, welche jene möglicherweise hervorbringen kann; und zwar um so mehr diese Wirkungen, wenn sie in der Ursache auf eine intelligible Weise existiren. Diese Erkenntniß ist aber nicht blos eine allgemeine, unbestimmte. Gott erkennt die Dinge nicht blos allgemein als Dinge, sondern dieselben in ihrem eigenthümlichen Wesen, in ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit[1], sonst würde er gerade das Wichtigste nicht erkennen an den Dingen. Auch erkennt Gott die Dinge insofern, als sie Aehnlichkeit mit ihm haben. Nach all dem erstreckt sich also Gottes Erkenntniß auch auf das Einzelne, denn Gott ist die Ursache nicht blos der allgemeinen Form der Dinge, sondern auch der Materie, durch welche die allgemeinen Formen individuirt sind. Soweit aber seine Causalität, soweit muß sich auch seine Erkenntniß erstrecken, ist daher nicht auf das Allgemeine beschränkt.[2] Wer die allgemeine Natur vollkommen erkennt, der muß auch erkennen, wie sie in Wirklichkeit da ist, da sein kann. Auch das blos Mögliche erkennt Gott, die Summe der Möglichkeiten u. s. w. Mit dieser Lehre von der göttlichen Welterkenntniß steht die Ideenlehre in unmittelbarer Verbindung. Thomas nimmt hier dem Wesen nach die Platon'sche Ideenlehre, wie sie Augustinus umgestaltet, d. h. die Ideen aus dem Ansichsein bei Platon in die göttliche Immanenz (Intelligenz) verlegt hat, in sein System auf. Das Prototyp, das Ur- oder Vorbild aller geschöpflichen Dinge ist nach ihm die göttliche Wesenheit selbst, denn als Aehnlichkeit mit dieser sind die Dinge geschaffen. Idee ist das Musterbild, nach welchem die Dinge geschaffen sind, insofern ist die göttliche Wesenheit selbst das Musterbild. Aber freilich bezeichnet da Idee die göttliche Wesenheit nicht in ihrem Ansichsein, sondern nur insofern sie das Urbild, der ideale Grund der verschiedenen Dinge ist.[3] Indeß schließt der Begriff Idee eine Erkenntniß in sich, denn eine Idee kann nur in einem Verstande sein; demnach kann die göttliche Wesenheit nur insofern Idee oder Musterbild sein, als der göttliche Verstand sie in dieser Beziehung denkt. Indem Gott sich denkt, denkt er sich zugleich als Vorbild. Der Gedanke Gottes von sich schließt zugleich den Gedanken der

---

[1] C. Gent., l. I, c. 50. De verit., q. 2 a 5.
[2] C. Gent., l. I, c. 65.
[3] S. th., I, q. 15 a 2.

geschöpflichen Dinge ein.[1] Ob Gott nur eine Idee habe oder deren viele, — nach Vielheit und Verschiedenheit der geschöpflichen Dinge ist die Frage. Thomas nimmt Vielheit an, da Gott die Ursache der ganzen Ordnung des Daseins sei, demnach auch des Einzelnen; daher in Gott nicht blos die Ideen des Allgemeinen, sondern auch des Einzelnen anzunehmen seien. — Dieses ganze Streben nun, das Wie und das Was der göttlichen Welterkenntniß genau zu bestimmen, halten wir für vergeblich und für verfehlt, weil Unmögliches anstrebend; solches, was zu erreichen nicht in menschlichen Kräften steht. Es wäre besser, der menschlichen Geistesbildung angemessener, in Sokratischer Weise hier lieber das Nichtwissen einzugestehen, als unbegründete und unbegründbare Aufstellungen zu machen in übernöthigter Geistesanstrengung. Dieses Eingeständniß ziemte namentlich solchen, welche wie Thomas und seine Kirchenautorität unaufhörlich die Schwäche und Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft hervorheben, — freilich nur, um sie mit ihrem wahren oder falschen Räsonnement der Kirchengewalt dienstbar zu machen. Vermögen wir doch den menschlichen Erkenntnißproceß nicht vollkommen zu erkennen, sind doch selbst darüber die Ansichten noch sehr verschieden und dauert der Streit seit Jahrhunderten fort, — wie sollten wir im Stande sein, über den göttlichen so genaue Bestimmungen zu geben, wie Thomas thun zu können meint! Die von ihm gemachten Aufstellungen lassen sich übrigens ohne besondere Schwierigkeit als mangelhaft und unstichhaltig erweisen. Wir wollen dies indeß nur in einigen Bemerkungen andeuten. Was zunächst das Wie der göttlichen Erkenntniß betrifft, so soll Gott die Welt und die Dinge in sich selbst erkennen als deren Ursache. Dies kann man zugeben, wenn es sich um die Ursache und um die Ideen oder Vorbilder handelt, wofern aber nun die Welt und die Dinge als Wirkungen in Betracht kommen, genügt diese Bestimmung nicht. Als Wirkung muß die Welt und was in ihr ist, in sich selbst als Anderes oder Nichtgöttliches Gott gegenüber erkannt werden: fürs Erste, weil der Begriff der Wirkung ein anderer ist als der der Ursache, also nothwendig außer dieser oder im Unterschiede von dieser erkannt werden muß, dann, weil die Welt nicht als Gott oder blos als göttliche Idee aufgefaßt wird, sondern als ein von Gott Verschiedenes und inso-

[1] C. Gent., l. I, c. 68. De verit., q. 3a.

fern in sich selbst bestehendes außergöttliches Dasein. In Gott, in Gottes Wesenheit kann also die Welt jedenfalls nur als in ihrer Ursache erkannt werden, nicht als Wirkung; es müßte denn sein, daß sie monistisch oder pantheistisch als mit Gott dem Wesen nach Eins und zur göttlichen Immanenz gehörig betrachtet würde. Will man dies nicht (wie es bei Thomas der Fall ist), so wird man die Wirkung denkend von der Ursache unterscheiden und gewissermaßen außer dieser und Gott setzen müssen. Gott selbst muß sie so erkennen, wenn er sie richtig erkennen soll, muß Ursache und Wirkung gleichsam auseinander halten und die Wirkung an sich, nicht blos in der Ursache erkennen, wenn der Begriff derselben Bedeutung haben soll. Doch wir wollen dies nicht weiter verfolgen, da wir nicht darauf ausgehen, den Scholastiker in Distinctionen zu überbieten! In Disharmonie mit der fraglichen Ansicht von der göttlichen Welterkenntniß steht aber vor Allem des Thomas Lehre von der Materie, die er als bloße Möglichkeit, als Potentialität und gewissermaßen Irrationales, nicht auf göttlicher Idee Beruhendes auffaßt, obwol er dieselbe andererseits doch wieder von Gott geschaffen sein läßt. Erkennt Gott das Geschöpfliche in sich als dessen Ursache und durch die Ideen, so muß er als Ursache der Materie entweder in sich selbst Irrationales sein und in sich wahrnehmen, oder er kann von der Materie gar nichts wissen und sie geht bewußtlos aus ihm hervor und ohne Idee, oder sie ist von Gott nicht geschaffen und diese ganze Thomistische Lehre von dem Wesen der Materie ist überhaupt unrichtig. Was man übrigens hiervon auch annehmen mag, immer zeigt sich die Theorie des Thomas von der göttlichen Welterkenntniß und die von der Materie als unvereinbar und haltlos. — Endlich, wenn Gott die Welt und Alles in ihr in sich selbst als Ursache erkennt, so muß das Schlechte, Unvollkommene, Böse von ihm unerkannt bleiben, da dasselbe doch in ihm nicht als seiner Ursache erkannt werden kann und auch nicht auf einer Idee oder einem göttlichen Urbild beruht. Er kann sich also nur allenfalls als zulassende Macht erkennen, muß aber dabei sowol Wirkung als Ursache als außer sich seiend betrachten, wenn seine Erkenntniß richtig sein soll. — Auch in Bezug auf die angenommene Erkenntniß des Was ergeben sich Inconvenienzen seltsamer Art. Der Inhalt der göttlichen Welterkenntniß soll nicht blos das Allgemeine und die Ideen (Arten) sein, sondern auch das Einzelne, das Individuelle, also alle Individuen und Einzel-

dinge im Weltdasein und im Weltlaufe. Erwäge man nun, daß Gott Alles in sich, in seiner Wesenheit (in seinem Verstande mit den Ideen, der ja identisch ist mit seinem Wesen) erkennt, so muß die göttliche Erkenntniß und Wesenheit all die unzähligen Individuen aller Arten, Elemente, Mineralien, Pflanzen, Thiere nebst der Menschheit und ihrer ganzen Geschichte in seiner Wesenheit schauen, muß nebst der ganzen Naturordnung, also den ganzen Kampf ums Dasein, den alle Geschöpfe miteinander unaufhörlich führen müssen, um bestehen zu können, in sich, in seinem Intellect und in seinem Wesen haben. Mag unter diesem in Gottes Wesenheit als Ursache Geschauten, geradezu die ganze weltliche Wirklichkeit selbst oder ein Vor- oder Nachspiel davon zu verstehen sein, immer ist es eine abgeschmackte Vorstellung von der göttlichen Erkenntniß und es ist sicher besser, vernünftiger, auf deren Bestimmung ganz zu verzichten, als eine solche aufzustellen, die weder unserm Gefühle zusagen kann, noch sich vor unserm Verstande rechtfertigen läßt.

Mit der Bestimmung der göttlichen Intelligenz in naher Beziehung steht die des göttlichen Willens.[1] Jedes Wesen hat von Natur aus Neigung zu seiner natürlichen Form; es strebt diese an, um in derselben zu ruhen. Die Form des Verstandes aber, wodurch dieser in Act gesetzt wird, ist die intelligible Species; sie ist daher auch das ihm entsprechende Gut, die ihm entsprechende Vollkommenheit. Demnach hat auch die intellectuelle Natur eine ähnliche Neigung zu jener intelligiblen Form des Verstandes, wie die natürlichen Dinge eine Neigung zu ihrer eigenthümlichen Naturform haben. Sie sucht vermöge dieser Neigung jenes Gut und strebt es an, um darin zu ruhen. Das aber ist Sache des Willens. Demnach ist der Wille die natürliche Folge der Intelligenz, und wie daher Gott nicht ohne Intelligenz ist, so kann er auch nicht ohne Willen sein. Wie ferner sein Denken real und identisch ist mit seinem Sein, so auch sein Wollen. Sein Sein ist sein Wollen und umgekehrt. Da Gott immer in Act ist, so auch immer in Wollen. Auch das göttliche Wollen hat aber zwei Objecte. Der erste und vornehmste Gegenstand des göttlichen Willens ist Gott selbst, seine eigene Wesenheit und Güte. Gegenstand des Wollens ist ja überhaupt das Gute, insofern und insoweit es erkannt ist. Gott aber ist das höchste

[1] S. th., I, q. 19 a 10. C. Gent., l. I, c. 72, 73.

Gut. — Das zweite Object ist auch bei dem Willen, wie bei der Intelligenz Gottes, das Andere, das nicht Gott ist, denn jedes Wesen hat eine natürliche Neigung zu dem ihm eigenen Guten, nicht blos um es selbst zu besitzen, sondern auch Andern mitzutheilen. Auch der Wille sucht nicht blos für sich das Gute zu gewinnen. Vom göttlichen Willen gilt dies gleichfalls. Er sucht das höchste Gut, das er besitzt, auch Andern mitzutheilen. Aber anders will Gott sich selbst und anders die Dinge, welche nicht Gott sind. Sich selbst will er als Zweck, die Dinge aber will er als Mittel zum Zweck, indem er die eigene Güte nicht in sich verschließen, sondern auch nach außen offenbaren will, andere Wesen an derselben will theilnehmen lassen. Demgemäß ist sein Wollen, das sich auf sich selbst bezieht, ein nothwendiges. Wie der Mensch mit Nothwendigkeit den letzten Zweck, die Glückseligkeit, will, so will Gott sich selbst mit Nothwendigkeit als höchstes, vollkommenstes Gut, in dem er ruht und ewig glückselig ist. Anderes dagegen will er mit Freiheit als Mittel. Dieser freie göttliche Wille ist in Verbindung mit seiner Intelligenz die Ursache der geschöpflichen Dinge. Gott wirkt nach außen nicht mit Naturnothwendigkeit, sondern mit selbstbewußtem, freien Willen; so fordert es der Begriff der ersten Ursache, welcher niemand Wirksamkeit und Ziel derselben vorschreiben kann, die daher frei ist.[1] Für diese freie Wirksamkeit liegt der Grund wesentlich in der Güte Gottes, weil diese der Zweck ist. Von einer Ursache des göttlichen Wollens außer dem Willen kann keine Rede sein.[2] — Mit dem Willen steht wesentlich in Verbindung die Liebe Gottes. Gott ist die Liebe. Das Wesen der Liebe besteht darin, daß der Liebende das Gute des Geliebten will. — Der Gedankengang bei diesen Thomistischen Ausführungen ist klar und einfach und unter gewissen Voraussetzungen sicher auch zutreffend. Er ist gebildet aus der Betrachtung des edeln menschlichen Wollens und Strebens, und ist im Wesentlichen Augustinisch. Aber die Frage ist, ob all das ohne weiteres auf den göttlichen Willen Anwendung finden, ob die analogische Bestimmung durchaus zulässig und berechtigt sei, angesichts der Thatsachen, welche die Schöpfung, die Natur und die Menschheit zeigen. Es wird von dem ausgegangen, was jedes Wesen wolle und anstrebe; aber es

---

[1] S. th., I, q. 19 a 4.
[2] S. th., I, q. 19 a 5. C. Gent., c. 86—87.

ist doch die Frage, ob unter diesem „jedes Wesen" ohne weiteres auch Gott zu befassen sei, ob dieser Maßstab nicht zu klein und dürftig sei und das, was auf diese Weise gewonnen wird, über das Gebiet des Geschöpflichen wirklich hinausreiche. Allgemein ist den Geschöpfen und dem Willen derselben wol das Streben, Verlangen nach dem Guten, in welchem Befriedigung, Beseligung zu finden ist. Aber allgemein ist auch die Selbstsucht, der Egoismus, ohne daß man doch davon auf die Bestimmung des Absoluten Anwendung machen könnte oder dürfte. In dieser Beziehung scheint uns in der That die Behauptung schon zu weit zu gehen, daß die Geschöpfe nur Mittel seien (nicht Zweck, der allein Gott selbst sein soll), selbst wenn derselben die Wendung gegeben wird, daß sie Mittel seien, um an ihnen die göttliche Güte zu bethätigen. Die Aristotelische Gotteslehre schon schließt Dergleichen aus, da Gott nach derselben durch die Welt absolut nichts für sich erreicht und keinerlei Bedürfniß befriedigen will und kann, da er keines hat, sich unbedingt selbst genug ist und also auch sogar seine Güte an Anderem zu offenbaren kein Bestreben haben kann. Ist Anderes durch den Willen ins Dasein gerufen und in ihm göttliche Güte bewährt, so scheint der Zweck nur in diesem selbst zu liegen und es kann nicht als Mittel für Gott, sondern muß als Selbstzweck betrachtet werden.

Wenden wir uns nun zur Thomistischen Lehre von der göttlichen Güte.[1] Diese ist natürlich absolut, vom göttlichen Wesen nicht verschieden; Gott ist das höchste Gut. Da Gott vollkommen ist, muß er auch gut sein. Jedes Wesen ist dadurch gut, daß es vollkommen ist, daher jedes Wesen die Vollkommenheit erstrebt als sein ihm eigenthümliches Gut. Da das Gute das ist, was Alle erstreben, so bedingt die Actualität des Seins den Begriff des Guten. Alles strebt dahin, die Actualität seines Seins zu erringen, zu erhalten und flieht Corruption. Nun ist aber Gott die Actualität selbst, also absolutes Gut oder Güte. Er ist aber nicht blos überhaupt gut, sondern das Gute alles Guten (omnis boni bonum), das universal Gute, alle Vollkommenheit der Dinge in sich schließend. Demnach begreift er in sich alles Gute, was in den geschöpflichen Dingen sich findet.[2] So ist er die absolute Güte, das höchste Gut, denn er ist gut

[1] S. th., I, q. 6 a 1c. C. Gent., l. I, c. 37.
[2] C. Gent., l. I, c. 40.

durch sich selbst, durch seine Wesenheit; alles Uebrige dagegen ist nur gut durch Theilnahme an dieser absoluten Güte. — Bei dieser Erörterung des Thomas über die göttliche Güte ist zunächst zu bemerken, daß die eigentlich metaphysische oder ontologische Eigenschaft Gottes als an sich seiendes Gut, als das höchste Gut nicht bestimmt und klar unterschieden erscheint von der gewissermaßen anthropomorphisch-ethischen Eigenschaft der Güte Gottes gegenüber der Schöpfung. Die Güte, welche sonst als das Motiv der Schöpfung bezeichnet wird, die darin besteht, an seiner Güte theilnehmende Wesen ins Dasein zu setzen, und die das göttliche Verhalten der Schöpfung und insbesondere den Menschen gegenüber bestimmt, das darauf abzielt, das Wohl, die Beglückung aller zu fördern. Die göttliche Güte im ersten Sinne begründet die eigene Seligkeit Gottes und läßt Gott (gewissermaßen passiv) als das Ziel des Strebens für beseligungsbedürftige Wesen erscheinen; die Güte im zweiten Sinne bestimmt das (active) Verhalten Gottes insbesondere dem Menschen gegenüber, um ihm Beglückung zu gewähren und vor Uebeln zu bewahren. Eine Eigenschaft, auf die hauptsächlich auch der religiöse Cultus gerichtet ist, um die gewünschten beglückenden Güter von Gott zu erlangen und Befreiung von Uebeln oder Bewahrung vor denselben zu erzielen. Auch der Glaube an die göttliche Vorsehung und die Hoffnung, die sich daran knüpft, steht hauptsächlich mit dieser Eigenschaft in Beziehung. — Die göttliche Güte in ontologischer oder metaphysischer Beziehung wird wiederum vorherrschend formalistisch bestimmt als Actualität, volle Freiheit von Potentialität (Materielosigkeit), eine Bestimmung, die einigermaßen gemahnt an Spinoza's Auffassung der Vollkommenheit als Macht, wonach Jegliches um so vollkommener ist, je mehr Macht es hat. Reine Actualität ist noch nicht absolute Güte, auch das Böse ist actual, — und Freiheit von Materie und Potentialität ist noch nicht Vollkommenheit. — Was die göttliche Güte im zweiten Sinne betrifft, als wohlwollende Gesinnung und dieser gemäßes Verhalten Gottes den Menschen gegenüber, so ist es gerade diese Eigenschaft Gottes, welche die Schöpfung und insbesondere die Menschen am meisten angeht, der sie die meiste Beachtung schenken, von der sie am meisten hoffen und welche daher auch hauptsächlich die Quelle ist, aus welcher die Menschen religiös Beruhigung, Trost und Hoffnung schöpfen, so gut es gehen mag. Diese Eigenschaft muß daher auch unsere be-

sondere Betrachtung und Prüfung in Anspruch nehmen. Sie wird zunächst als das Motiv der Schöpfung überhaupt betrachtet. Daß es zu einer Weltschöpfung kam, liegt darin begründet, daß Wesen entstehen sollten, die theilnehmen könnten an der göttlichen Güte und Glückseligkeit. Allein wenn dies das Motiv der Schöpfung war, so ist dieser Zweck jedenfalls in dieser Welt, wie wir sie kennen, nicht erreicht worden und gar nicht erreichbar bei dieser Welteinrichtung. Die Annahme dieses Motives mag vom Standpunkt Gottes und nach göttlicher Erkenntniß richtig sein, vom menschlichen Standpunkt aus, nach unserer Erkenntniß und für unser Urtheil kann sie nicht für richtig gelten, wenn wir unsern Begriff und unser Gefühl von Glückseligkeit dabei zu Grunde legen, — und anders können wir nicht. Die Schöpfung, soweit wir sie kennen, hat einen unendlichen kosmologischen und geologischen Entwickelungsproceß durchgemacht durch allerlei Metamorphosen, die nichts weniger als berechnet auf das Wohlsein oder die Beglückung der Geschöpfe zu sein scheinen. Insbesondere auf unserer Erde haben viele Umgestaltungen stattgefunden, und sind dabei die Geschöpfe nach Milliarden zu Grunde gegangen, ohne daß wir eine absolute Nothwendigkeit gerade dieses Verlaufes zu erkennen vermöchten. Der Macht und Güte Gottes gemäß erwarten wir vielmehr einen ganz andern Verlauf und Anfangszustand; und in Zeiten, wo man die wahren Verhältnisse hierbei noch gar nicht kannte, hat man einen solchen auch angenommen, d. h. durch Phantasie sich gebildet und vorgestellt als Postulat angesichts der göttlichen Vollkommenheit. — Mit der göttlichen Güte bringt man insbesondere die Lehre von der göttlichen Vorsehung in Verbindung. Man nimmt an, daß der göttlichen Güte gemäß Gott für alle Geschöpfe und insbesondere für die Menschen Vorsorge treffe, alle beschütze, bewahre, leite, daß sie das Ziel ihres Daseins erreichen. Allein geschieht dies wirklich oder ist dies auch nur möglich bei der Weltbeschaffenheit, wie wir sie kennen? Wie ist doch die Güte und Vorsehung Gottes für das Allgemeine nicht blos, sondern auch für das Einzelne, Individuelle zu behaupten oder aufzufassen angesichts der Wahrnehmung des großen, allgemeinen Kampfes ums Dasein, wo stets die einzelnen Individuen mit einander zu ringen, zu kämpfen haben, um sich zu ernähren, zu erhalten und fortzupflanzen? Wo großentheils die Beglückung, die Freude, der Genuß durch das Unglück, durch Schmerz und Trauer, durch Entbehrung und Verkommen

des Andern bedingt ist? Ja wo das Leben der Einen immer auf den Tod der Andern gegründet erscheint! Sodaß demnach die gütige Vorsehung Gottes für die Einen zum geraden Gegentheil für die Andern werden muß! Es klingt erbaulich, von Gott zu sagen, daß er auch die Raben speise! Wohl werden diese gespeist, aber mit dem Aas, also mit dem Tode anderer Thiere! Früher, als man die Natur und die allmähliche Entwickelung und Entstehung der Arten noch nicht kannte und annahm, Alles sei von Gott fix und fertig ins Dasein gerufen worden, und zwar in einem Zustand der Vollkommenheit, wie es einem göttlichen Schöpfer gezieme, — konnte man sich allenfalls noch auf den Sündenfall der ersten Menschen und die göttliche Strafe berufen, um diese Misstände in der Schöpfung zu erklären; jetzt ist das nicht mehr möglich, wie bereits früher hervorgehoben wurde. Allenfalls kann man noch sagen, daß die Wege und Absichten und daher auch die Werke Gottes und ihre Ordnung unerforschlich, unbegreiflich und uns verborgen seien; daher wir nicht dreist darüber urtheilen könnten und dürften. Es mag hiermit seine Richtigkeit haben; aber es gilt dies dann auch im positiven Sinne; wenn wir keine sichere Erkenntniß des Daseins im Großen und im Einzelnen haben, dann können wir auf unsere Naturbetrachtung eben auch keine sichere, positive Erkenntniß Gottes gründen; sie gibt keine zuverlässige Grundlage für metaphysische oder theologische Erkenntniß, und die vermeintlich objective und feste Grundlage, auf welche die Scholastik dieselbe gründete und auf welche die modernen Scholastiker so sehr pochen dem sogenannten Subjectivismus der modernen Philosophie gegenüber, erweist sich als ungenügend und unsicher. — Es mag bedenklich erscheinen, diese Verhältnisse aufzudecken und in ihrem wahren Lichte zu zeigen, da doch der Glaube, die Hoffnung und Zuversicht, welche die Ueberzeugung von der göttlichen Vorsehung und Führung gewährt, dadurch erschüttert oder zerstört werden. Allein es handelt sich um die wahre Thatsächlichkeit gegenüber von Illusionen, die doch mehr oder minder den Einzelnen zum Bewußtsein kommen durch Nachdenken oder directe Erfahrung, die dann Beängstigung und Seelenqualen hervorrufen und doch den geistigen Halt des Glaubens zerstören. Besser, wenn die Menschen gleich hierüber belehrt, in die richtige Auffassung eingeführt, als zuerst in Illusionen gewiegt werden. Es handelt sich dabei nicht darum, den religiösen Glauben zu zerstören, sondern darum, denselben dem modernen Bewußtsein zu

retten. Es lassen sich solche Illusionen aufrecht erhalten, solange kindliche Naivetät oder große Unbildung und Gedankenlosigkeit herrscht, ist aber einmal ein gewisser Grad von Bildung erreicht und ist das Nachdenken erwacht, dann wird es gefährlich, die Menschen in eine solche Auffassung Gottes einzuführen wie die in Frage stehende. Werden sie angewiesen, Gott allenthalben als gütigen, vorsehenden Schöpfer, Erhalter und Helfer anzusehen, dann werden sie danach auch ihre Erwartungen hegen und ihre Forderungen stellen. Sie werden Beglückung verlangen, Hülfe in Noth, Rettung in Gefahren. Wird ihnen nun dies Alles nicht zutheil nach ihrem Wunsche, wie es ja in der Regel nicht geschieht, dann sind sie in Gefahr, Feinde oder Leugner Gottes zu werden; Feinde, weil sie annehmen, daß Gott ihnen das Gewünschte gewähren könne, nur aber nicht wolle, Leugner, indem sie vermuthen oder die Ueberzeugung gewinnen, daß Gott nicht helfen könne, es ihm also an Macht gebreche, wie sie einem wirklichen Gott zukommt, wenn er existirt, daß er also überhaupt nicht existire, weil er sonst helfen könnte und würde. Das sind die Gefahren des Denkens in dieser Beziehung, und sie lassen sich im Laufe der geistigen Entwickelung der Völker, die allerdings langsam genug stattfindet, nicht vermeiden. Verbieten läßt sich das Denken über die Dinge der Welt in ihrem Verhältniß zum religiösen Glauben nicht, wenn es einmal erwacht ist. Auch das Erwachen selbst läßt sich nicht für immer verhindern, wenn es auch sehr verzögert und die Denkrichtung vielfach verkehrt werden kann — wie die geistigen Zustände der Völker über dem weiten Erdkreis hin bezeugen. So bleibt, um normale geistige Entwickelung nicht zu hemmen, nichts übrig, als das Gottesbewußtsein, den religiösen Glauben und die Auffassung Gottes den erfahrungsmäßigen wie den wissenschaftlich erkannten Naturverhältnissen und Menschengeschicken anzupassen. Die höhere Erkenntniß von Natur und Menschengeschichte fordert auch ein höheres Gottesbewußtsein; das anthropomorphische Maß für das göttliche Wesen und Wirken wird zu klein, zu dürftig. Denn wäre Gott wie ein Mensch, so würde er anders geschaffen haben und anders in der Welt wirken und sie leiten, — so eben, wie ein vollkommener Mensch es thäte! So geschieht es aber nicht; demnach können und dürfen wir den üblichen anthropomorphischen Maßstab bei der Bestimmung Gottes nicht in Anwendung bringen, sondern einen höheren; oder wenn und solange wir das nicht vermögen, müssen wir uns bescheiden und

Ernst machen mit dem Bekenntniß, daß wir Gottes Wesen und Wirken nicht zu ergründen vermögen — noch weniger als das des Universums; — und des Wortes des Apostels Paulus eingedenk sein, daß wir Gott nur per speculum in aenigmate erkennen, daß er in unzugänglichem Lichte wohne. — Was die göttliche Gerechtigkeit[1] betrifft, so ist diese eine Eigenschaft Gottes, die zwar auch anthropomorphisch dem Begriffe Gottes gemäß, sowie nach menschlicher Analogie postulirt wird und in der Religion, im religiösen Cultus und Lehrsystem eine große Rolle spielt, die aber wissenschaftlich auch keineswegs erkannt oder bewiesen werden kann, da die Erfahrungswelt (Natur und Menschengeschichte) gar keinen Anhaltspunkt dazu bieten. Es wird zwar viel von dem Walten der göttlichen Gerechtigkeit gesprochen und wird wol auch auf einzelne Fälle als Belege dafür hingewiesen, aber sichere Beweise sind das durchaus nicht, und gegen jeden solchen Fall lassen sich Tausende als entgegengesetzte Instanzen anführen. Man muß also die göttliche Gerechtigkeit eigentlich ganz in das Jenseits verlegen, obwol sie eine Eigenschaft Gottes ist, die sich nur den Geschöpfen gegenüber bethätigen und kundgeben kann. Diese Gerechtigkeit soll sich darin zeigen, daß jedem Wesen das zutheil werde, was ihm seiner Beschaffenheit, seinem Wollen und Streben gemäß gebührt; daß insbesondere seine ganze Daseinsweise seinem Wesen und Streben angemessen sei. Bei den Menschen nun handelt es sich dabei insbesondere um Gesinnung und Willen, denen gemäß das Schicksal der Persönlichkeit gestaltet werden soll, und zwar durch Gott selber, da der Mensch dies seinen beschränkten Kräften gemäß im Zusammenhang des Daseins nicht zu bewirken vermag. Die äußere Daseinssituation und die moralische Beschaffenheit des Menschen vermag nur Gott selbst in Harmonie zu bringen, worauf bekanntlich von Kant der moralische Beweis für das Dasein Gottes — als eines nothwendigen Postulats — gegründet wurde. Von einer wissenschaftlichen Erkenntniß oder Demonstration, wie die Scholastik will, kann hierbei gar keine Rede sein.

Was die Persönlichkeit Gottes betrifft (wenn man diese unter die Eigenschaften Gottes setzen kann), so nimmt Thomas an, daß sie als Einpersönlichkeit von der natürlichen Vernunft zu erkennen sei; nur die Dreipersönlichkeit soll übervernünftig sein,

[1] S. th., I, q. 84 a 7; q. 83; q. 56.

d. h. die natürliche Erkenntnißkraft der menschlichen Vernunft übersteigen. Hievon war schon früher die Rede. In der That, wenn jene Eigenschaften Gottes, die wir als anthropomorphische bezeichnen, durch die natürliche Vernunft (ex principiis naturalis rationis) erkannt werden können, dann muß auch die Persönlichkeit Gottes so erkennbar sein, da jene wesentliche Eigenschaften eines persönlichen, d. h. selbstbewußten und wollenden Wesens sein müssen. Es sind indeß hauptsächlich wieder die Aristotelischen Grundbestimmungen Gottes als reine Actualität (actus purus) ohne alle Potentialität, d. h. ohne alle Materie, demnach als reine Geistigkeit, die hierüber geltend gemacht werden. Hierbei hätte man immerhin noch weiter gehen und nach Aristoteles zu einer Zweiheit, wenn nicht Dreiheit von Momenten in dem göttlichen Geiste kommen können, da Aristoteles Gott als Denken seines Wesens, das selbst Denken ist (νόησις νοήσεως) auffaßt; Momente, die sich dann doch wieder zur Einheit zusammenschließen; dies um so mehr, da man scholastisch, insbesondere dem Augustinus folgend, hauptsächlich die Momente der menschlichen Persönlichkeit oder des Menschengeistes zur Erklärung der göttlichen Dreipersönlichkeit anzuführen pflegte — wie schon früher bemerkt wurde. Aber zur Theorie von den übervernünftigen Wahrheiten paßte dies weniger. — Der Persönlichkeit können wir noch das Attribut der Einheit, d. h. Einzigkeit Gottes beifügen, wodurch alle Vielheit und Verschiedenheit von Göttern ausgeschlossen ist, die nebeneinander bestehen oder gar als entgegengesetzte Principien oder feindliche Mächte aufgefaßt werden möchten. Wird das Absolute nicht blos als ein allgemeiner Begriff oder als eine allgemeine, unbestimmte Realität aufgefaßt, die erst in den einzelnen Göttern ihre verschiedenartige concrete Gestaltung findet (wie es bei dem sogenannten Henotheismus der Fall ist), sondern ist das absolute Wesen und die Persönlichkeit Eins, so ist selbstverständlich, daß es nur Eine göttliche Persönlichkeit oder Einen Gott geben könne. Thomas behauptet daher auch, daß in Gott Wesenheit und Suppositum identisch seien, — indem unter Suppositum das zu verstehen ist, wodurch ein Einzelwesen constituirt wird, — was daher nur diesem Einen Wesen eigen sein kann. Eben deswegen ist das göttliche Wesen nicht mittheilbar[1], daher nicht mehreren gemeinsam. Auch müßten mehrere Götter sich voneinander

[1] S. th., I, q. 11 a 3.

unterscheiden, könnten daher die einen nicht haben, was die andern besitzen; dann aber wären sie auch nicht vollkommen, nicht Gott. — Das sind nun freilich nur Behauptungen und Argumentationen aus dem Begriffe heraus, den man sich schon realisirt denkt in Einem Wesen, daher man die Realisirung dieses Begriffes durch mehrere Wesen oder Personen ohne weiteres ausschließt, die zusammen eine Einheit bilden, indem sie sich gegenseitig zur Vollkommenheit ergänzen, zur geschlossenen Einheit des Göttlichen, wiees bei den organischen Wesen geschieht. Auch den Aristotelischen Gedanken[1] macht Thomas für die Einheit Gottes geltend, daß die Einheit der Weltordnung zum Schluß nöthige auf Einheit Gottes, als der Ursache derselben, da mehrere Ursachen keine einheitliche Wirkung hervorbringen. Eine Behauptung, die freilich nicht stichhaltig erscheint, wenn wir bedenken, daß es sogar wenige Wirkungen gibt, die als Einheit auch von einer einheitlichen Ursache hervorgebracht sind, da die meisten sogar im Gebiete des rein Mechanischen die Resultate mehrerer Kräfte, als deren Ursachen, sind. — Auch sonst hat die Scholastik die Bedenken, welche aus der Beschaffenheit der Welt, insbesondere aus den Unvollkommenheiten und Uebeln des Daseins hervorgehen, kaum genügend gewürdigt und abgewiesen; Bedenken, die ja eben vielfach zum Polytheismus und mehr noch zum schroffen Dualismus, zur Annahme von zwei entgegengesetzten Principien im Weltproceß geführt haben. Man hält die Auffassung der Materie, als Quelle aller Unvollkommenheit des Daseins, und die Freiheit, als eine des Misbrauchs fähige Kraft, für genügend, um aus der Schwierigkeit zu kommen. Allein die Materie in dieser Weise zu verwenden, hatten sie keine Berechtigung, da sie dieselbe auch als ein Geschöpf Gottes betrachteten, und der Misbrauch der menschlichen Freiheit konnte unmöglich die Unvollkommenheit des ganzen Universums oder wenigstens der Erde mit all ihren Theilen und Wesen erklären.

Wir fügen dem Bisherigen nur noch einige Bemerkungen hinzu über Thomistische Bestimmungen von göttlichen Eigenschaften, die wiederum mehr rein ontologischer, nicht anthropomorphischer Art sind. Hierzu gehört die Ewigkeit, die Unendlichkeit, Unveränderlichkeit, Allgegenwart und absolute Macht oder Allmacht. — Was die Ewigkeit

[1] Metaph., XII.

betrifft[1], so war schon früher davon die Rede. Im Begriffe Gottes als Sein an sich oder als Substanz, bei welcher Wesen und Existenz Eins sind, d. h. das Wesen die Existenz unmittelbar in sich schließt, sowie im Begriffe Gottes als erster Ursache muß die Ewigkeit selbstverständlich enthalten sein, da er eben um dieser Eigenschaften willen niemals nichtsein und niemals entstanden sein konnte. Thomas leitet indeß die Ewigkeit Gottes aus seiner Unveränderlichkeit ab und faßt sie zunächst auf als Negation alles Begrenztseins in der Zeit durch Anfang und Ende, dann auch als Negation aller Succession, wie sie der Zeitdauer eigen ist. Anfang, Ende und Succession sind ohne Veränderung nicht möglich, also Gott nicht zuzuschreiben, da Gott ohne Bewegung ist und seine Dauer nicht durch Zeit gemessen werden kann; denn diese ist nur da, wo Bewegung ist. Gott besitzt sein ewiges Sein und Wesen zumal, kein Nacheinander, kein Früher und Später ist in ihm. — Wie man sieht, sind diese Bestimmungen insgesammt dem Aristoteles entnommen. In der philosophischen Summa bemerkt indeß Thomas auch, daß ohne Ewigkeit Gott nicht das aus sich selbst seiende, nothwendige Wesen wäre. — Die Unveränderlichkeit wird wiederum daraus begründet[2], daß Gott reine Actualität sei ohne alle Potentialität. Jede Veränderung setzt Potentialität voraus, denn nach Aristoteles ist Veränderung eine Bewegung, diese aber besteht im Uebergang aus Potentialität in Actualität. Da in Gott keine Potentialität ist, so kann bei ihm auch keine Veränderung stattfinden. Außerdem strebt Gott nach Nichts (wieder nach Aristoteles), hat daher keinen Grund zur Veränderung, eben weil kein Bedürfniß da ist. Auch verlieren kann Gott nichts durch Veränderung, weil er absolut vollkommen und absolut einfach ist. — Darüber ist nur zu bemerken, daß es darauf ankomme, worin die Veränderung bestehe; wenn in Befriedigung eines Bedürfnisses oder in einem Verlust, dann kann man dieser Argumentation zustimmen, nicht aber, wenn diese Unveränderlichkeit in Regungslosigkeit oder Starrheit, in Abwesenheit aller Lebens- und Kraftbethätigung bestehen soll. Die Vollkommenheit oder Absolutheit Gottes fordert dann gerade Möglichkeit der Bethätigung und insofern Veränderung, da das Gegentheil

---

[1] S. th., I, q. 10 a 1—2. C. Gent., l. 1, c. 15.
[2] S. th., I, q. 9 a 1. In lib. sent., I, dist. 8, q. 3, 1.

ohnmächtige Starrheit wäre.[1] — Die Unendlichkeit[2] ist nach Thomas Negation aller Beschränkung sowie aller Mängel und Unvollkommenheiten. Gott ist unendlich heißt also: Gott ist ohne Grenze seiner Vollkommenheit, Gott ist unter keine Gattung zu setzen, weil keine Differenz ihn von einer solchen unterscheidet. Und da keine Potentialität in ihm ist, so auch keine Grenze (C. Gent., I, 43). Die Dinge der Welt sind begrenzt, da sie aus Materie und Form bestehen (wovon das eine das andere begrenzt). — Diese Beweisführung oder Begründung ist nicht sehr zwingend. Es scheint, daß die Materie, die ja als unentstanden, ewig gilt bei Aristoteles, insofern unbegrenzt erscheint, als sie an sich ohne Form ist, hinwiederum aber auch die Form, als ewig in ihrer Art, keine Begrenzung hat; sodaß demnach diese zwei Unendlichkeiten die Endlichkeit durch ihre Verbindung hervorbringen, die doch für beide zugleich eine Vervollkommnung ist, da die Materie aus ihrer Unbestimmtheit, die Form hinwiederum aus ihrem leeren Ansichsein befreit und zur Realisirung gebracht wird! Auch Allgegenwart wird Gott zugeschrieben, und zwar besteht sie nach Thomas darin, daß Gott in allen Dingen ist, insofern er die wirkende Ursache derselben ist. Das Verursachende muß stets bei dem Verursachten sein.[3] Bei körperlichen Dingen natürlich nicht an ein und demselben Ort; ist dagegen die Ursache eine geistige, dann ist dies wohl möglich. Gott ist die Ursache des Seins der Dinge, und da er das Sein gibt, kann er als Ursache nicht aufhören mit seiner Thätigkeit, wodurch er das Sein gibt, ohne daß auch das Sein der Dinge wieder verschwinden müßte; demnach ist die das Sein gebende Wirksamkeit Gottes immer fortdauernd, nicht vorübergehend. Als geistige Ursache ist aber Gott im ganzen Dinge, es durchdringend. Also Gott als wirkende und erhaltende Ursache ist in allen Dingen, und zwar innerlichst; demnach in allen Dingen, an allen Orten gegenwärtig, allerdings nicht so, als füllte er selbst einen Ort aus. Also mit seiner Macht und Wirk-

---

[1] Unveränderlichkeit, Beharren im Gegensatz zu irdischer Vergänglichkeit war übrigens das Ideal der griechischen Philosophen und allein wahrer Gegenstand der Wissenschaft, insbesondere für die Eleaten wie für Platon und Aristoteles. Gott und der Zustand der Vollkommenheit muß daher diesem Ideal entsprechen. Ein Anklang an orientalische, indische Anschauungsweise.

[2] C. Gent., l. I, c. 13. S. th., I, q. 7 a 1 c.

[3] In lib. sent., I, dist. 37, q. 1 a 1.

samkeit (aber auch mit seiner Wesenheit) ist Gott überall und ist ihm nichts verborgen.[1] — Diese Beweisführung für die Allgegenwart Gottes gründet sich, wie man sieht, auf die Annahme, daß die Welterhaltung eine fortdauernde Weltschöpfung sei. Wir werden diese später zu würdigen haben, hier sei nur bemerkt, daß die Beweisführung nur für Gottes Schöpfermacht allenfalls gilt, aber nicht für Gottes Wesenheit. Für diese paßt sie jedenfalls nicht, da sie nicht als in Ort und Zeit seiend angesehen werden darf, wenn doch alle Momente der Endlichkeit davon ausgeschlossen sein sollen! — Was endlich die göttliche Macht oder Allmacht betrifft, so gibt sich dieselbe kund in der Schöpfung, die im Folgenden zu betrachten sein wird. Sie wird als passive und active Potenz aufgefaßt, als Fähigkeit, etwas zu leiden und zu thun. Gottes Macht schließt die erste Potenz nur negativ in sich, die zweite positiv; er kann nichts leiden, nur wirken. Auch die Macht gilt als identisch mit der Wesenheit Gottes. Da ist freilich gleich die Frage, wie sich dann die Welt als Machtbethätigung Gottes verhält, ob sie etwa auch als eine Bethätigung der göttlichen Wesenheit aufgefaßt werden soll. Da dies nicht der Fall ist, so wird die Behauptung einer Einschränkung bedürfen. Uebrigens bekundet die Welt, — die wir überdies nur wenig kennen, — zwar Macht, aber nicht Allmacht. Wenn diese dennoch Gott zugeschrieben wird, so kann es nur geschehen aus dem Begriffe oder der Idee Gottes heraus, nicht auf Grund der Betrachtung der Welt als Schöpfung Gottes.

Blicken wir auf die bisherigen Erörterungen zurück, so finden wir, daß unsere Erkenntniß von Gott, seinem Wesen und seinen Eigenschaften bei weitem nicht so sicher ist, wie Thomas sie darstellt, und daß die meisten seiner Bestimmungen sehr problematisch oder auch geradezu falsch sind. Die Eigenschaften sehr allgemeiner Art, die wir als ontologische (im engern Sinne) bezeichnen, lassen sich ja allerdings durch Abstraction und durch Schluß als allgemeines ewiges Sein und als Urgrund oder erste Ursache alles Daseins bestimmen; allein damit ist für die Gottheit, wie sie im Glauben der Menschen angenommen wird, nicht das Wichtigste und Entscheidendste gewonnen. Theismus und Pantheismus stimmen darin im Grunde noch überein. Dagegen für die Eigenschaften, die wir als anthropomorphische, Gott nach

[1] S. th., I, q. 8 a 1—3.

Menschenähnlichkeit beigelegte bezeichnen und die hauptsächlich hierbei in Betracht kommen, fehlt die Grundlage sicherer Erkenntniß und werden die positiven Bestimmungen durch entgegenstehende Gründe unsicher gemacht. Weder die logischen noch die analogischen Behauptungen haben in dieser Beziehung festen Grund. Selbst in Bezug auf Bestimmung des Wesens Gottes als reinen Geistes ist die Gewißheit keine ganz sichere, da, wie wir wissen, Thomas Gott auch als Schöpfer der Materie auffaßt, diese also irgendwie in demselben doch begründet sein muß, also nicht ihm ganz fremd ist, wie bei Aristoteles. Was die analogische Erkenntniß betrifft, d. h. die Uebertragung geschöpflicher, insbesondere menschlicher Eigenschaften auf Gott mit Erhebung derselben gleichsam zur Potenz der Absolutheit (via positionis et eminentiae), so ist sie, wie schon bemerkt, problematisch und jedenfalls keine wissenschaftliche Bestimmung, keine demonstrative oder deductive aus natürlichen Vernunftprincipien. Selbst die negativen Bestimmungen, die via remotionis, d. h. durch Beseitigung aller Unvollkommenheiten erlangten Begriffe des göttlichen Wesens, sind nicht sicher, eben weil Gott als erste Ursache alles Daseins, auch der Materie als Quelle aller Unvollkommenheiten aufgefaßt wird und demnach auch alle Uebel des Daseins letzten Endes auf ihm beruhen und von ihm erhalten resp. beständig neu geschaffen werden — dieser Thomistischen Lehre zufolge! Da ist es denn nicht so sicher, was wir wirklich als eine Unvollkommenheit aus dem Begriffe Gottes entfernen dürfen und müssen, und was nicht, obwol es uns etwa ungeeignet für denselben erscheint, — vielleicht nur unserer Kurzsichtigkeit oder Beschränktheit wegen. Dagegen die Ableitungen in streng logischer Folge aus dem Begriffe des Absoluten oder aus der Gottesidee setzen diese schon irgendwie als gegeben voraus und können nicht nach scholastischer Weise auf Grund der Naturbetrachtung gewonnen werden.

Erwägen wir dies, so muß es uns höchst seltsam, ja mehr als dies, höchst tragisch erscheinen, daß es so ist, daß den Menschen die Erkenntniß Gottes so schwer gemacht, ja großentheils unmöglich und trotz unendlichen Ringens zu so vielen Irrthümern, Täuschungen, Wahngebilden Veranlassung ist. Sogar im besten Fall sehr unvollkommen bleibt und zu zahllosen Streitigkeiten, Gehässigkeiten und Anfeindungen Anlaß gibt! Man sollte meinen, — wenn doch einmal anthropomorphisch über Gott zu urtheilen ist, — wenn Gott eine Welt und bewußte Wesen geschaffen

habe zu dem Zwecke, an seiner Güte und Seligkeit theilzunehmen durch intellectuelle und ethische Vervollkommnung, so müßte doch dies vor Allem jedem Menschen über allem Zweifel sichergestellt sein oder werden können, daß ein Gott ist, wie er ist und was sein Wille ist, damit das gesetzte Ziel sicher erreichbar sei. Statt dessen finden wir in der Menschheit volle Ungewißheit darüber und trotz hohen Bedürfnisses der Erkenntniß und eifrigen Ringens danach zahllose Irrthümer, Wahngebilde und Täuschungen, sodaß gar nicht einmal die Vorbedingungen der Zielerreichung, der Glückseligkeit nämlich, erfüllt sind in intellectueller Beziehung, der Grundbedingung des ethischen Strebens. Zwar meinen und behaupten alle Religionen und Gläubigen, Gott wirklich zu kennen und die richtige Ansicht von ihm zu haben, ja allenfalls sogar allein die Wahrheit in Betreff seiner zu besitzen. Aber gerade daraus gehen, da die Meinungen sehr verschieden, vielfach sogar entgegengesetzt sind, endlose Streitigkeiten, wüthender, fanatischer Haß gegeneinander, Kämpfe und Leiden aller Art für die Menschen und Völker von verschiedenem Glauben hervor. Der Gedanke Gottes, der das Beglückendste für die Menschen sein sollte, wird Ursache oder Veranlassung, daß dieselben sich lieblos gegeneinander verhalten, sich das Dasein verbittern, einander zerfleischen, sodaß man im Namen der Menschlichkeit gegen das Einspruch erheben muß, was die Menschen und Völker im Namen Gottes sich gegenseitig anthun und wozu sie im Namen göttlicher Offenbarung oder geradezu in göttlichem Auftrag berechtigt zu sein glauben. Das Christenthum macht in der Gestaltung, die es angenommen hat, davon keineswegs eine Ausnahme; denn auch durch dieses ist wiederum unendlich viel Streit, Haß und Verfolgung entstanden unter den Menschen und Völkern wegen der richtigen Auffassung und für das wahre (theoretische) Verständniß desselben — wenn auch weit weniger wegen dessen ethisch-praktischen Forderungen. Ueber diese herrschte und herrscht wol großentheils Uebereinstimmung, aber sie werden durch theoretische Streitigkeiten und Glaubensansichten in den Hintergrund gedrängt, ja um dieser willen großentheils geradezu außer Acht gelassen oder misachtet den Andersgläubigen gegenüber. Das ist der tragische Zustand der Menschheit. Man möchte wol sagen: So erscheint die Sache vom menschlichen Standpunkt aus und nach menschlichem Urtheil, aber vom göttlichen Gesichtspunkt aus erscheine die Sache sicher anders. Das mag sein, aber wir können eben nur vom mensch-

lichen Standpunkt aus urtheilen und wollen ja sogar Gottes Wesen und Walten nach Analogie des Menschlichen bestimmen! Demnach können wir auch hierüber nicht anders ein Urtheil bilden. Es ist allerdings ein ebenso undankbares als peinliches Beginnen, dies Alles bestimmt hervorzuheben und klar darzustellen; denn viele Vertreter der verschiedenen Rechtgläubigkeiten und theologischen Formeln, die allein die Wahrheit endgültig und unveränderlich fixiren und darstellen sollen, sind vielfach sogleich bereit, den ebenso leichten als schlechten Kunstgriff anzuwenden, jeden, der ihre oft so armen, dürftigen Begriffe über Gott und göttliche Eigenschaften und Thätigkeiten nicht gelten läßt, für einen Ungläubigen, ja Atheisten zu erklären und zu verdächtigen. Sie zeigen damit, daß es ihnen weniger um wahre Erforschung und Erkenntniß Gottes als um Geltendmachen *ihrer* Begriffe und Formeln über Gott zu thun ist, daß sie nicht Gott, sondern *ihre Begriffe* von Gott verehren und aus diesen gleichsam Götter oder Götzen bilden, wie die Fetischdiener aus seltsamen Gegenständen sich solche verschaffen. Bescheidenheit, geschöpft aus dem Bewußtsein der Schwachheit der endlichen Vernunft, von der sie doch sonst so viel reden, sowie Humanität sollte sie von all dem abhalten! Die Wissenschaft kann sich davon nicht beirren lassen, sondern hat frei weiter zu streben, um womöglich das ewige und höchste Bedürfniß der Menschheit, das Göttliche, immer mehr zu erfahren und sicher zu erkennen, — zu befriedigen. Die Geschichte zeigt, daß je mehr die geistige Bildung und die allgemeine Erkenntniß des Daseins, insbesondere je mehr die Ideen der Wahrheit, des Guten, des Rechts, überhaupt das Ideale zur Offenbarung und Erkenntniß kommt und die allgemeine Bildung zunimmt, um so geläuterter auch das Gottesbewußtsein werden kann, um so mehr die Spaltungen und Anfeindungen der Menschen um ihres Glaubens willen gemildert werden und die theologischen Verhetzungen gegeneinander an Erfolg verlieren. Je gebildeter, besser, humaner die Menschen werden, um so edler, reiner werden auch ihre Vorstellungen von Gott und göttlichem Willen. Für den Glauben und für das menschliche Herz hat der Stifter des Christenthums die Gottesvorstellungen wol endgültig bestimmt aus seinem reinen, liebevollen Gemüth heraus; und diese Bestimmungen sind auch am meisten dem weitern Entwickelungsgang der Menschheit entrückt. Für die wissenschaftliche Forschung hat aber der Apostel Paulus das richtige Wort ge-

sprochen, daß wir Gott nur erkennen per speculum in aenigmate, und daher alle Ursache haben, nicht um theoretischer Bestimmungen willen wüthende Streitigkeiten zu beginnen und einander zu hassen und zu verfolgen. Es handelt sich dabei nicht um eine fix und fertige Erkenntniß Gottes, sondern um Verlangen und Streben danach, der ganzen, auf Entwickelung angelegten Natur der Schöpfung gemäß. Wäre sichere, fertige Erkenntniß nöthig und unbedingt geboten, so würde sie Gott wol gegeben und die ganze Menschheit nicht in so großer Ungewißheit gelassen haben. Das Wesentliche, Entscheidende ist die Ehrfurcht vor dem Göttlichen, die Verehrung Gottes. Tacitus sagt von den alten Germanen, daß sie mit dem Namen der Götter jenes Geheimnißvolle bezeichneten, das sie nur mit dem Auge der Ehrfurcht schauten (Deorumque nominibus appellant secretum illud quod sola reverentia vident). Diese Auffassung, wenn sie auch nicht auf der Höhe des „Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten" steht, hat sicher mehr Werth als viele scholastische Folianten, voll von dreisten und spitzfindigen Bestimmungen über Gott und Göttliches. Das geistige Leben (auch das religiöse eingeschlossen) bildet einen unendlichen Entwickelungsproceß, und das Gottesbewußtsein der Menschheit muß sich eben auch immer höher ausgestalten in Folge der gesammten geistigen Entwickelung. Es geschieht dies durch jenes allgemeine Gestaltungsprincip, das in der Natur objectiv, in der Geschichte vorherrschend subjectiv wirkt und das wir als Phantasie bezeichnen. In diesem Entwickelungsproceß kommt auch dem Thomas von Aquino und der gesammten Scholastik eine Stelle zu, aber dabei stehen bleiben kann man nicht, noch weniger zu ihm zurückkehren, so wenig man von einem Manne verlangen kann, wieder ein Kind zu werden; er kann nicht mehr kindlich, sondern nur kindisch werden!

3) Die Thomistische Lehre von der Schöpfung Gottes.

Die Fragen, die Thomas von Aquino bezüglich der Schöpfung zu beantworten sucht, sind: Ob eine Weltschöpfung durch Gott stattgefunden, dann: Warum sie stattfand (Motiv), wie und wodurch sie geschah, ferner auch wann (ob ewig oder zeitlich), was geschaffen wurde und in welchem Zustand dies in das Da-

sein trat, endlich wie die Schöpfung fortdauert oder fort-erhalten wird. Die Probleme, deren Lösung sich Thomas zur Aufgabe gestellt hat und die er wissenschaftlich oder demonstrativ zu lösen vermeint, sind demnach die Thatsächlichkeit der Schöpfung, daß eine solche stattgefunden habe, dann das Motiv derselben, das Wesen des Schaffens selbst als Hervorrufen aus Nichts einzig nur durch göttliche Macht mit Ausschluß aller Mittelursachen. Ferner das Problem der Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Schöpfung, sowie des ursprünglichen Zustandes der Schöpfung überhaupt und des Menschen insbesondere. Endlich wird auch noch die Erhaltung oder Fortdauer der Schöpfung in Betracht gezogen, sowie die Ordnung, die Stufenfolge und die Arten der Geschöpfe; eine Untersuchung, die schon von der Schöpfungslehre zur Naturphilosophie hinüberführt. — Wir haben nun die Thomistischen Aufstellungen über all dieses, die er für wissenschaftliche Demonstrationen hält, selbst näher kennen zu lernen, um sie einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Nicht um theologische oder sogenannte Glaubens-Wahrheiten handelt es sich hier, sondern Thomas will lauter philosophische Wahrheiten geben, gewonnen ex principiis naturalis rationis.

Thomas sucht nun das Daß, die Thatsächlichkeit des Geschaffenseins der Welt durch Gott, zu beweisen durch Folgendes[1]: Alles, was in irgendeiner Art unvollkommen ist, entsteht aus dem, was das Vollkommenste in jener Art ist. Da nun alle weltlichen Dinge zwar ein Sein haben, aber doch nur so, daß sie an dem Sein theilnehmen, nicht das Sein selbst sind; da sie ferner, eben weil sie am Sein blos theilnehmen, auch mehr oder weniger unvollkommen sind, so folgt, daß sie ihr Sein nur haben können von der ersten Ursache, welche das Sein schlechthin und als solches absolut vollkommen ist. Was aber sein Sein, und zwar sein ganzes Sein mit Allem, was dasselbe in sich schließt, von der ersten Ursache hat, das ist von dieser ersten Ursache geschaffen. Denn Schaffen heißt nichts Anderes, als einem Dinge das Sein, und zwar das ganze Sein geben. — Von dieser ganzen sogenannten Beweisführung oder Demonstration ist nur einfach zu sagen, daß sie das als Beweis verwendet, was eben bewiesen werden soll. Das weltliche Sein nimmt nur theil am Sein, muß

[1] S. th., I, q. 45 a 1. In sent., 2, dist. 1, q. 1 a 1.

also dieses von der ersten Ursache haben, muß also von Gott geschaffen sein. Die Ungewißheit bleibt *nach* diesem vermeintlichen Beweis die gleiche, wie sie *vor* demselben war. Schon der erste Satz, von dem ausgegangen wird, ist unbegründet; denn das, was unvollkommen ist, braucht nicht gleich vom Vollkommensten in derselben Art hervorgebracht zu werden. Der natürliche Verlauf ist vielmehr, daß das entstehende Unvollkommene von einem Wesen gleicher Art, von gleicher Vollkommenheit oder Unvollkommenheit hervorgebracht wird, wie die Fortpflanzung der Arten der organischen Wesen bezeugt. Doch abgesehen davon ist die weitere Beweisführung durchaus unstichhaltig. Die Dinge, wird behauptet, nehmen blos theil am Sein, haben also kein wahres Sein, sondern müssen ihr Sein von einem Andern empfangen. Es ist aber durchaus nicht entschieden, ob die Dinge blos theilnehmen am Sein oder ob sie nicht vielmehr *Theile des Seins* und also Wesenstheile eines Ganzen sind, von dem sie ihr Sein zwar erhalten, dessen Sein sie aber auch hinwiederum constituiren. Wenn sie also ihr Sein von einem Andern haben, so kann dieses nicht sogleich als erste Ursache bezeichnet werden, oder wenn man dies will, so ist wenigstens nicht bewiesen, daß diese Gott sei. Daß ferner die (unvollkommenen) Dinge ihr *ganzes* Sein von dieser ersten Ursache empfangen, ist ebenfalls nicht bewiesen. Von Empfangen kann ohnehin keine Rede sein bei dem, was noch gar nicht ist, sondern erst werden, als Sein entstehen soll; und wenn man zugibt, daß die Dinge ihr Sein von einem Andern, als sie selbst sind, erhalten, so kann, wie bemerkt, allen Umständen nach behauptet werden, daß dieses Andere das Ganze des Daseins sei (wir haben wenigstens nach unserer Erfahrung keine Berechtigung zu weiterer Behauptung), und von diesem Ganzen empfängt das Einzelne nicht das ganze Sein, denn es ist substantiell (dem sachlichen Sein oder Wesen nach) schon da und wird nur individualisirt oder eigenthümlich gestaltet; eine Gestaltung, die man allerdings auch (nach Aristoteles) als Substanz bezeichnen kann, aber eben nur als individuelle Wesenheit — die entsteht und vergeht. Der Begriff des Schaffens also, den Thomas ohne weiteres einführt, als Mittheilung des ganzen Seins an die Dinge, ist ohne Berechtigung angewendet. Auch könnte dieses sogenannte ganze Sein ja doch wieder nur als unvollkommene Theilnahme am Sein gelten, — das dem Thomistischen Begriff der Erhaltung gemäß nicht einmal ein wirkliches, objectiv real bestehendes Sein

wäre, sondern nur ein beständiges Mitgetheiltwerden. — Der Begriff des Schaffens, wie er soeben von Thomas bestimmt worden als Setzung des Seins, und zwar des ganzen Seins, enthält schon dies, daß die Welt und die Dinge nach Stoff und Form geschaffen worden; daß nicht blos eine Weltbildung aus einem vorhandenen Stoff durch Mittheilung der Formen an diese ewig vorhandene Materie stattgefunden habe, sondern daß demnach die Welt aus Nichts geschaffen worden. Thomas sucht auch diese Schöpfung aus Nichts näher zu begründen oder zu beweisen. Der Begriff der Schöpfung (aus Nichts) enthält, bemerkt er, ein Dreifaches in sich. Erstens negativ schließt derselbe jede präexistirende Materie aus; Gott ruft die Dinge aus (sozusagen) absolutem Nichts hervor. Dann: dem Wesen, das geschaffen wird, kommt früher das Nichtsein als das Sein zu, d. h. an sich ist das geschaffene Wesen nichts, hat das Sein nur von einer andern, von ihm selbst verschiedenen Ursache; daher es, wenn der Einfluß der höchsten Ursache aufhört, wieder das Sein verliert, ins Nichtsein zurückkehrt. Dabei ist noch unbestimmt, ob bei diesem Schaffen aus Nichts[1] das Seiende der Dauer nach auf das Nichts folgt, sodaß das Nichts nicht blos der Natur, sondern auch der Dauer nach vorhergeht, also ob die Schöpfung nicht blos ex nihilo, sondern auch post nihilum stattgefunden habe. — Daß die Schöpfung wirklich aus Nichts stattgefunden habe, stattfinden mußte, will Thomas wieder in weiterer Ausführung demonstriren. Es ist allgemein anerkannter Grundsatz, daß jede wirkende Ursache nur wirksam sein kann in der Weise, wie sie selbst ist. Jene wirkende Ursache also, welche selbst zusammengesetzt ist aus Materie und Form, oder vielmehr welche selbst actu nur ist durch eine der Materie inhärente Form, kann wiederum nur in der Weise wirksam sein, daß sie eine Materie zu einer bestimmten Form gestaltet, d. h. sie kann sich nur bewegend verhalten, ihre Thätigkeit ist Bewegung, nicht Schaffen. Dagegen jene wirkende Ursache, welche absolute Actualität ist (alle Materie und Potentialität ausschließt), muß auch in einer höhern Weise wirksam sein. Ihre Wirksamkeit muß nämlich, entsprechend ihrem Sein, von der Art sein, daß sie nicht blos eine Form in die Materie einführt, sondern daß sie das Sein, den actus essendi,

[1] S. th., I, q. 45 a 1.

selbst gibt, also das ganze Wesen nach Materie und Form ins Dasein setzt; das heißt eben Schaffen. Die erste Ursache verhält sich also nicht blos bewegend, sondern schaffend. — Je allgemeiner ferner eine Wirkung ist, desto höher muß die Ursache stehen![1] Das Sein aber ist allgemeiner als das Bewegtwerden, denn es gibt auch Dinge, welche an sich unbeweglich sind. Daher muß über der blos bewegenden Ursache noch eine höhere Ursache stehen als Grund des Seins, nicht blos des Bewegtwerdens. Diese Ursache ist Gott. Er ist die erste, höchste Ursache alles Seins; wäre eine ewige Materie, dann wäre er dies nicht. Dazu kommt, daß die Materie durch die Form zu einer bestimmten Species contrahirt wird, die Bildung eines Dinges aus der Materie durch Inducirung einer Form in die Materie nur Sache particulärer Ursachen ist, weil diese particulären Ursachen gerade als solche auf eine bestimmte Species von Wirkungen determinirt sind. Gott aber ist die allgemeinste Ursache alles Seins, daher kann seine Wirksamkeit nicht der gleichen Art sein wie jene, sondern muß nothwendig schöpferisch sein. Die weltlichen Dinge sind also nur durch schöpferische Thätigkeit Gottes ins Dasein gesetzt; — dies ist demnach vom Standpunkt der bloßen Vernunft bewiesen. Und zwar durch freie schöpferische Thätigkeit, da Gottes Wirksamkeit nach außen bestimmt wird durch die göttliche Intelligenz, die den Willen leitet, der frei ist, demnach die Schöpfung nicht aus (göttlicher) Naturnothwendigkeit erfolgt. — Betrachten wir uns nun diese Thomistische Argumentation für die Schöpfung aus Nichts, d. h. aus einer nicht von Ewigkeit vorhandenen Materie, etwas näher. Im Allgemeinen stellt sich diese sogenannte Demonstration auf den Standpunkt der Annahme einer ersten, unbedingten Ursache als Schöpfers — nicht eines ersten Bewegers, wie er doch durch die Beweise für das Dasein Gottes erschlossen sein wollte; — dann aber auch der Annahme eines bestimmten Schaffensbegriffes, insofern unter Schaffen verstanden wird das Setzen des ganzen Seins der Welt und der Dinge nach Stoff und Form. Auch dieser Begriff ist nicht streng nothwendig, da doch auch das Hervorbringen der Form als des eigentlich Entscheidenden immerhin als Schaffen bezeichnet werden könnte. — Doch gehen wir auf die Beweisführung selbst etwas näher ein:

---

[1] C. Gent., l. II, c. 6. S. th., I, q. 45 a 2.

Es wird ausgegangen von dem als allgemein anerkannt bezeichneten Grundsatz, daß jede wirkende Ursache nur wirksam sein könne in der Weise, wie sie selbst ist. Schon dieser Grundsatz ist für die Beweisführung ganz unpassend, da er selbst sehr unbestimmt und problematisch ist, und wenn er Gültigkeit hätte, aus ihm gerade das Gegentheil von dem folgen würde, was man aus ihm beweisen will. Unbestimmt und problematisch, denn was heißt das: Wirksam sein in der Weise des eigenen Seins? Nach der eigenen Natur oder dem eigenen Wesen wirksam sein, das versteht sich, aber wirksam sein nach der Weise der Erscheinung oder des äußern Seins, sicher nicht. Gar Vieles in der Natur wirkt ganz anders, als die Weise seines Seins vermuthen läßt. Die Sprengstoffe z. B. wirken ja sicher ihrer Natur oder ihrem Wesen gemäß, dennoch aber sind in der Erscheinung Ursache und Wirkung sehr abweichend voneinander. Doch nehmen wir an, der fragliche Grundsatz sei klar der Bedeutung nach und der Geltung nach ganz sicher, so folgt aus ihm keineswegs das, was Thomas folgern will, daß nämlich die Materie nicht ewig sein könne, sondern auch von Gott ins Dasein gesetzt werden mußte. Die Daseinsweise Gottes ist reine Actualität (reine Form, reiner Geist), soll nun die Wirkung selbst (nicht blos die Wirkensweise) der Seinsweise der Ursache entsprechen, so ist nicht abzusehen, wie Gott die Materie solle geschaffen haben; sie muß vielmehr als ungeschaffen oder ewig gelten, da doch ein reiner Geist nicht die Materie setzen oder ins Dasein rufen, reine Actualität als Ursache nicht bloße Potentialität als Wirkung hervorbringen konnte — eben dem fraglichen Grundsatze gemäß. Abgesehen davon, daß noch aus andern Gründen die Schaffung der Materie durch Gott als unzulässig erscheint — der Thomistischen Lehre zufolge, — unvereinbar nämlich sowohl mit der angenommenen Wesenheit Gottes, als mit der beabsichtigten Vollkommenheit und Glückseligkeit der Geschöpfe, — wie schon öfter bemerkt ist. Der Begriff insbesondere, den Thomas vom Wesen Gottes nach Aristoteles gebildet hat, ist unvereinbar mit der Schöpfung der Materie durch Gott; derselbe paßt also zur christlichen Schöpfungslehre nicht, während er allerdings bei Aristoteles seinen guten Sinn hat, da dieser die Materie dualistisch Gott gegenüberstellt als ewige Potentialität, und er überhaupt den Schöpfungsbegriff in seiner Philosophie nicht kennt. Die Nicht-Ewigkeit und die Schöpfung der Materie und des ganzen

Seins der irdischen Dinge durch Gott ist also auf diesen Grundsatz hin nicht zu erreichen. Andererseits könnte der Schöpfungsbegriff schon Realisirung finden durch Schöpfung der Formen aus Nichts trotz der Ewigkeit der Materie, — der Formen, die ja immerhin das Höhere sind und erst das wahre Wesen der Dinge begründen nach Aristotelischer Lehre, die in dieser Beziehung freilich sehr unbestimmt ist; unbestimmt, da keine Klarheit darüber besteht, ob durch Gott als ersten Beweger die Formprincipien (εἴδη) gebildet und in die Materie eingeführt worden, oder ob diese Formen gleich der Materie ewig sind, an sich existiren und durch Vermittelung des ersten Bewegers oder Gottes nur in die Materie eingeführt werden. Dies Letztere wäre dann eine Wirksamkeit, welche von den Scholastikern als Wesen der Zeugung aufgefaßt wird, als welche ja darin bestehen soll, daß die Form in die Materie oder aus ihr geführt und dadurch ein Individuum gebildet wird; wobei freilich die Formen aller Individuen schon irgendwie vorhanden sein müßten und bei der Zeugung oder Fortpflanzung nur erfaßt und in eine bestimmte Materie eingeschlossen würden — was dann als bloße Bewegung im Unterschied von der göttlichen Schaffung aufgefaßt wird. Wenn indeß dies auch, wie Thomas annimmt, die Bethätigungsweise der irdischen Dinge ist, indem sie nach ihrer Seinsweise aus Stoff und Form eben auch nur eine Verbindung von diesen beiden zu Stande bringen können (durch Bewegung), nicht eine Neusetzung oder Schöpfung, — so wäre damit noch gar nicht dargethan, daß nun Gott, weil er nicht blos beides zusammenfügt, nun beide ganz neu setzen oder aus Nichts schaffen müßte, da, wie schon bemerkt, immerhin auch bei angenommener Ewigkeit der Materie, der höhere Theil, die Formprincipien, aus Nichts geschaffen, die Materie aber allenfalls — wenigstens trotz dieser Beweisführung — ewig sein könnte. Uebrigens ist, um dies gleich hier zu bemerken, — die irdische Hervorbringung oder Individuation durch Zeugung keineswegs eine bloße Verbindung von gegebenem Stoff und gegebenen Formen, sondern, ganz verschieden von dieser mechanischen Vorstellung, vielmehr eine Bildung oder Schaffung neuer Formen durch Hervorbringung neuer Individuen auf Grund oder unter Vermittelung nicht blos der Materie, sondern des Gattungswesens durch die lebendigen Individuen. — Auch der weitere Grund gegen die Ewigkeit der Materie und für Schöpfung ganz aus Nichts, den Thomas anführt, hat keinerlei Beweiskraft. Wäre eine ewige

Materie, meint er, dann wäre Gott nicht die erste und höchste Ursache alles Seins. Aber eben um den Beweis hierfür handelt es sich. Solange nicht erwiesen ist, daß die Materie nicht unentstanden und ewig sei, so lange kann nicht, welche Gründe man auch sonst dafür haben mag, — angenommen werden, daß Gott die erste (einzige), höchste Ursache alles Seins sei; und diese Annahme kann demnach auch nicht als Beweis verwendet werden gegen das Unentstandensein oder die Ewigkeit der Materie, — denn mit solcher petitio principii ist nichts bewiesen! Der nach Aristoteles gebildete scholastische Begriff Gottes, wie schon bemerkt, fordert weit mehr ein Ungeschaffensein, eine Ewigkeit der Materie als er sie ausschließt. Diese Beweisführung hat also so wenig Gewicht wie die andere, daß Gott als höchste, allgemeine Ursache nicht so wirken könne wie die Mittelursachen, die aus Stoff und Form bestehend, auch blos Stoff und Form verbinden durch ihre Wirksamkeit, die nur in Bewegen, nicht in Schaffen bestehen könne. Wäre das Letztere auch wirklich so und nicht vielmehr ein Setzen oder Schaffen von Formen auf Grund des materiellen Substrates, wie schon erörtert, — so könnte daraus kein Beweis, keine Demonstration geschöpft werden für die Schöpfung der Materie durch Gott; denn Gott muß nicht nothwendig das Gegentheil von dem thun, was die Mittelursachen wirken, oder von der Wirkensweise dieser nothwendig abweichen; vielmehr ist die ganze analogische Erkenntniß Gottes durch Menschenvernunft auf Aehnlichkeit gegründet. Uebrigens ist das ganze Problem der Schöpfung aus Nichts ohne besondere Bedeutung. Auch wenn die Existenz einer ewigen Materie in Abrede gestellt wird, kann doch von einer Schöpfung aus Nichts im eigentlichen, strengen Sinne nicht die Rede sein. Das Nichts darf nämlich nicht selbst wieder wie eine Sache behandelt werden, als ob Gott als Schöpfer in das Nichts hineingegriffen und die Welt daraus hervorgezogen, oder aus dem Nichts (als wäre es etwas) die Welt gemacht resp. das Nichts in diese umgewandelt hätte. Immer bleibt eben doch der Grundsatz bestehen, daß aus Nichts schlechterdings nichts werden kann, daß das Nichts niemals Etwas wird, so wenig es je Etwas in der Realität wirken kann, weil es eben Nichts ist. Immerhin also muß die Welt aus Etwas entstanden oder Etwas muß in sie verwandelt worden sein. Hat also ein göttlicher Schöpfer als erste Ursache die Welt geschaffen, so muß Etwas von ihm ausgegangen und in die Welt verwandelt oder

die Welt geworden sein, nenne man dies nun ein Schöpfungswort oder Schöpfungskraft oder -Macht oder wie immer.[1] So zwar, daß sich nun keine strenge Grenze ziehen läßt zwischen Gott und seiner Kraft oder Macht und der Welt, — jedenfalls wir außer Stande sind, eine solche zu bestimmen. Wenn daher Thomas von der Weltschöpfung auch den Ausdruck Ausfluß, Emanation gebraucht, so ist dies nicht unberechtigt und kann nicht ohne weiteres als pantheistisch bezeichnet werden; denn jedenfalls die Tendenz, das Andere von Gott, d. h. ein von der Gottheit selbst Verschiedenes, hervorzubringen, muß in dieser Schöpfungsmacht und im Schöpfungsact selber angenommen werden. Dies schließt dann die volle, eigentliche Identität mit Gott aus, obwol andererseits die Macht Gottes als nicht real verschieden vom Wesen Gottes betrachtet wird, demnach auch nicht als reine Fähigkeit (Potenz im activen Sinne) aufgefaßt werden kann, da sie an der ewigen Actualität Gottes theilnehmen muß.[2] Es wird bei der Betrachtung der göttlichen Macht zwischen passiver und activer Potenz unterschieden (abweichend von dem sonstigen Begriff der Potentialität). Passive Potenz ist Fähigkeit, etwas von einem Andern zu erleiden, active Potenz die Fähigkeit, etwas zu wirken. Passive Potenz ist daher die Folge der Potentialität, active Potenz dagegen ist die Folge der Actualität, da ein Wesen nur insofern wirken kann, als es in Actualität ist.[3] Passive Potenz nun kann Gott nicht zugeschrieben werden, sondern nur active. Die göttliche Macht schließt in sich Unfähigkeit zu allem receptiven, leidenden Verhalten, dagegen Fähigkeit zur Thätigkeit nach außen, wodurch Gott eben Ursache wird. Potenz heißt aber die göttliche Macht nicht in Bezug auf die Thätigkeit, sondern nur in Rücksicht auf die Wirkungen. — Wie man sieht, ist diese Bestimmung sehr künstlich und ohne rechte Begründung vorgebracht, da, wenn eine Potenz bezüglich der Wirkungen anzunehmen ist, dies doch

---

[1] Will man dies näher bestimmen, so wird sich kaum eine passendere Vorstellung davon bilden lassen als die, daß die Welt als göttliche Imagination hervorgebracht und als solche zur Realisirung eines Andern von sich geworden sei. Eine Imagination, die von Gott kommt und doch nicht sein Wesen enthält, sondern seine Kraft als Vorstellung und als Realisirungsprincip. Will man die Welt aus Gott erklären, ohne dem Pantheismus zu verfallen, so bleibt wol keine andere Auffassung übrig.

[2] C. Gent., l. II, c. 7—10.

[3] C. Gent., l. II, c. 7. S. th., I, q. 25 a 1.

auch von der Thätigkeit, welche diese Wirkungen hervorbringt, gelten soll, denn wenn die Ursache immer in Actualität ist, dann müssen auch die Wirkungen immer daraus hervorgehen, und von einer Potenz oder Fähigkeit zu wirken braucht überhaupt gar keine Rede zu sein. Der Unterschied ist aber offenbar gemacht, um einerseits die göttliche Macht als identisch mit der göttlichen Wesenheit und Actualität geltend zu machen, andererseits doch die Welt und die Dinge als Wirkungen mit der göttlichen Actualität und Wesenheit nicht als identisch setzen zu müssen. Das philosophische Denken ist geleitet und bestimmt durch das Dogma, auch wenn dies nicht offen hervortritt. — Die göttliche Macht wird ferner gleich der göttlichen Wesenheit als extensiv und intensiv unendlich bezeichnet. Daher gibt es für Gott keine Unmöglichkeit außer der, welche in der Natur der Sache selbst gelegen ist, den Widerspruch mit sich selbst. Gott kann Alles thun, was er will, seinen Willen kann nichts hemmen, aber was ein Widerspruch ist in sich, was unmöglich ist, weil es sich selbst aufhebt, kann auch Gott nicht.[1] Durch diese Macht also ist nach Thomas die Welt (aus Nichts) ins Dasein gerufen, und diese ist nicht eine göttliche Wesensbethätigung, wie der göttliche Lebensproceß selber, sondern eine Bethätigung der nach außen oder Anderes wirkenden Willensmacht.

Aber nicht blos daß die Welt von Gott aus Nichts geschaffen sei, will Thomas apodiktisch beweisen oder demonstriren, sondern auch noch, daß Gott allein schaffen, schöpferisch wirken, aus dem Nichtsein ins Dasein rufen kann, daß dagegen kein Geschöpf zu schaffen, Anderes aus Nichtsein ins Dasein zu setzen vermag. Dies nun, daß ausschließlich Gott allein Schöpfungsmacht zukommt, will er durch Folgendes bewiesen haben: Die Ordnung der Thätigkeiten bestimmt sich nach der Ordnung der Ursachen. Die erste, höchste Thätigkeit, die es gibt, muß also auch ausschließlich der ersten und höchsten Ursache eigen sein. Der Schöpfungsact aber ist der erste und höchste Act, weil er keinen andern Act voraussetzt, vielmehr alle andern Thätigkeiten ihn voraussetzen; er kann also nur Gott zukommen.[2] Dazu kommt, daß allgemeine Wirkungen immer auch auf allgemeine und frühere Ursachen reducirt werden müssen. Die allgemeinste Wirkung kann

[1] S. th., I, q. 25 a 3.
[2] C. Gent., l. II, c. 21.

also nur von der allgemeinsten und ersten Ursache ausgehen. Die allgemeinste Wirkung aber ist das Sein selbst, folglich kann das Sein schlechthin nur von Gott als der höchsten, allgemeinsten Ursache bewirkt werden. Gerade dies aber ist der Begriff des Schaffens; daher darf Schöpfungsmacht nur Gott zugeschrieben werden. Durch Zuschreiben der Schöpfungsmacht würde das Geschöpf vergöttlicht und Idololatrie getrieben.[1] — Man sieht, die Demonstration gründet sich wieder auf abstracte Grundsätze und verläuft in Handhabung fixer Begriffe und Formeln. Zunächst ist schon die Behauptung nicht ganz richtig, von der ausgegangen wird. Die erste und höchste Thätigkeit ist — auch für den kirchlich-scholastischen Standpunkt — bei der göttlichen Bethätigung nicht das Schaffen der Welt als des Relativen, Endlichen, sondern ist der eigene immanente Lebensproceß, der, wie bekannt, als ein trinitarischer aufgefaßt wird. Die Schaffung der Welt ist demnach nicht als ein absolut göttlicher Act aufzufassen wie die immanente göttliche Lebensthätigkeit selbst, wenn nicht die Welt selbst (pantheistisch) als Moment des göttlichen Lebensprocesses betrachtet wird. Es ist demnach schon darum kein zwingender Grund mehr da, die Schöpfung des Endlichen resp. die Ausübung der Schöpfungsmacht ausschließlich nur der göttlichen Macht resp. Thätigkeit zuzugestehen. Der Schöpfungsact ist zwar der Welt und ihrem Geschehen gegenüber der erste und höchste, braucht aber darum noch kein absoluter, Gott allein möglicher zu sein. Thomas geht außerdem hier von seinem starren Schaffensbegriff aus, durch den ictu et actu Alles in das volle, ganze Dasein soll gesetzt worden sein, ohne irgend die Thatsachen des Weltprocesses, der allmählichen Entwickelung zu berücksichtigen. Thatsachen der Entwickelung, die schon bestimmt genug zeigen, daß der Begriff des Schaffens kein starrer sei, sondern daß er Grade haben und sich innerhalb der Schöpfung und durch diese selbst allmählich actualisire, sodaß die Schöpfungsmacht in die Schöpfung selbst eingegangen erscheint, um sich auszuwirken, und diese aus ihr sich wie aus einem Keim in vielen Stufen und Gestaltungen actualisirt. Uebrigens hält doch auch Thomas nicht einmal vollständig an seinem starren Begriff des Schaffens, als eines directen Hervorrufens des ganzen Seins aus Nichts, allent-

[1] S. th., I, q. 45 a 5. In sent., 2, dist. 1, q. 1 a 3.

halben fest, denn wie wir sehen werden faßt er auch die Erhaltung der Welt als eine Schöpfung auf, als fortdauernde Schöpfung, ohne welche das Sein wieder aufhörte und Alles in das Nichts zurücksinken müßte. Diese fortdauernde Schöpfung kann aber doch nicht auf der ganzen Höhe der ersten Schöpfung aus Nichts stehen, kann nicht dem starren Begriff des Schaffens vollständig entsprechen, da sie doch immerhin nur die Erhaltung, nicht die ursprüngliche Setzung der Welt bedeuten soll, wenn doch die Begriffe „erste Schöpfung" und „Erhaltung" eine bestimmte Bedeutung haben und nicht leere Worte sind oder ganz Identisches bedeuten. In diesem Falle sollte man aber dann das Wort „Erhaltung" ganz beseitigen, da es nur eine falsche Vorstellung hervorbringt, als sei nämlich durch den ersten Schöpfungsact die Welt wirklich ernsthaft entstanden und *sei* nun in Wirklichkeit, während sie doch eigentlich *nie* ist, sondern immer nur *wird*, und es keine Schöpfung gibt, sondern nur ein Schaffen, das immer dauert. Bedeutet aber Erhaltung, auch wenn sie als fortdauernde Schöpfung aufgefaßt wird, doch etwas Anderes als die erste Schöpfung, d. i. das Hervorrufen aus Nichts, — während sich die fortdauernde Schöpfung nicht mehr auf das Nichts, sondern auf die entstandene Welt bezieht, — dann ist von Thomas doch der Begriff Schöpfung nicht in seiner Starrheit festgehalten, sondern hier in einem andern, niedern Grade genommen. Dann aber steht doch eigentlich nichts im Wege, noch andere niedere Grade des Schaffens anzunehmen, die innerhalb der Schöpfung sich finden können. — Die allgemeinsten Wirkungen, wird ferner behauptet, müssen auf die allgemeinsten Ursachen reducirt werden; nun ist das Sein das Allgemeinste und muß demnach als Wirkung auf die höchste, erste Ursache, auf diese ausschließlich bezogen werden. Wie oben der starre Begriff „Schaffen" zu Grunde gelegt wurde, so hier der ebenso starre und an sich leere Begriff „Sein". Man sollte meinen, es sei bei der Schöpfung zuerst der allgemeine Begriff „Sein" realisirt worden, das *Daß* der Schöpfung, und dann erst das *Was* oder dasjenige, was das Sein *ist*, das Seiende, Concrete. In Wirklichkeit aber konnte, wenn die Schöpfung stattgefunden hat, das Sein (das Allgemeine) nur mit dem Seienden (Concreten) zugleich gesetzt werden. Zwischen Schaffung des Allgemeinen und des Besondern ist also gar kein Unterschied zu machen, und wenn das Sein als Allgemeines geschaffen wird, so geschieht es nie für sich allein, sondern stets nur in einem Concreten

(Realen) und durch ein Concretes; die Argumentation des Thomas hat also insofern gar keine Bedeutung. Man müßte allenfalls nur annehmen, das Allgemeine oder das Sein sei der Stoff, die Materie als allgemeine Potentialität, welche die Grundlage aller weitern Schaffungen bilden sollte. Indeß hat Thomas daran kaum gedacht; es wäre auch gar zu seltsam, wenn er gerade die Schöpfung dessen, was Alles concret macht, Individuation bewirkt (nach seiner Lehre), als das Allgemeine sollte geltend machen, und das, von dem alle Unvollkommenheit in der Welt ausgehen soll, gerade als den höchsten Beweis anführte, daß Gott allein Schöpfungsmacht zukomme, während er dessen, was alle Vollkommenheit der Geschöpfe begründet, der Formen, keiner Erwähnung thut. — Was endlich die Thomistische Beschuldigung betrifft, durch Annahme einer Schöpfungsmacht eines Geschöpfes würde man dieses vergöttlichen und sich der Idololatrie schuldig machen, so hat diese schlechterdings keinen Sinn und erscheint nur als ein Ausfluß falscher Consequenzmacherei und der in der kirchlichen Sphäre herrschenden Verketzerungssucht. Wird nämlich einem Geschöpfe eine Schöpfungsmacht zugeschrieben, so ist selbstverständlich damit schon ausgesprochen, daß das Geschöpf diese schöpferische Macht nicht aus sich selbst habe, sondern daß dieselbe ihm von Gott verliehen sei; von einer Vergöttlichung kann also gar keine Rede sein; und ebenso wenig ist dann ein Grund zur Götzenverehrung (Idololatrie) vorhanden. Indeß Thomas hat auch dies schon ins Auge gefaßt und dehnt seine Verketzerung auch auf die Annahme aus, daß Geschöpfe schaffen können infolge der ihnen vom Schöpfer selbst übertragenen oder ertheilten Schöpfungsmacht. Er verpönt diese Annahme ebenso streng wie die vorige und findet sie ebenfalls ketzerisch. Er gesteht Gott nicht zu, daß er eine secundäre Schöpfungsmacht in der Schöpfung gewähre, also allenfalls auch durch Mittelursache schöpferisch wirke. Seine vermeintliche Begründung oder Beweisführung hiefür ist im Wesentlichen wieder gegründet auf allgemeine Sprüche und Formeln, wie sie damals besonders infolge Aristotelisch-arabischer Studien üblich waren in der christlichen Scholastik. Jede Instrumentalursache führt, bemerkt er, die Thätigkeit der Principalursache nur aus durch eine ihr selbst nach ihrer Natur eigenthümliche, von der Principalursache verschiedene Thätigkeit. Wenn nun eine geschaffene Ursache als Instrumentalursache die schöpferische Thätigkeit Gottes ausführt, so muß auch sie solches thun durch eine ihr

nach ihrer Natur eigenthümliche Thätigkeit. Diese eigenthümliche Thätigkeit muß nun aber auch eine ihr eigenthümliche Wirkung haben, welche als solche verschieden ist von der durch die Principalursache intendirten Wirkung, und diese eigenthümliche Wirkung der Instrumentalursache muß in via generationis der von der Principalursache intendirten Wirkung vorausgehen, weil erst durch das Medium dieser Wirkung die von der Principalursache intendirte Wirkung erzielt werden kann. Die der Instrumentalursache eigenthümliche Wirkung muß hier sein ein das Sein setzender Schöpfungsact. Das Sein ist aber allen andern Thätigkeiten und Wirkungen vorausgesetzt. Die Wirkung also, wodurch die Instrumentalursache das Sein, die Creation vermittelt, müßte selbst schon ein Seiendes, ein Wirkliches sein. Und doch soll das Sein, die Wirkung erst durch dieselbe bedingt sein. Da liegt der Widerspruch.[1] Es folgt daraus, daß eine Schöpferkraft einem Geschöpfe nicht mitgetheilt werden kann. Auch diese Ansicht ist daher häretisch.[2] — Endlich ist das Schaffen nicht als eine Bewegung oder Veränderung aufzufassen, weil Bewegung und Veränderung potentielles Sein voraussetzen, wie dies bei aller Generation und Corruption, Werden und Vergehen der Fall ist. Schöpfung muß in instanti geschehen, nicht in der Zeit, muß ohne Bewegung stattfinden, wozu Zeit nothwendig ist.[3] — Diese famose Demonstration ist, wie man ohne Schwierigkeit erkennt, ebenso gesucht und künstlich als sie problematisch ist, obwol sie wiederum auf eine Verketzerung hinausläuft, — auf eine Verketzerung nicht durch kirchlichen Ausspruch, sondern durch dialektische Kunststücke! Die eigenthümliche Wirkung der Instrumentalursache müßte, behauptet Thomas, der von der Principalursache intendirten Wirkung vorausgehen! Als ob die Annahme nicht vielmehr die wäre, daß eben die eigenthümliche Wirkung der Instrumentalursache darin bestehen muß, die Intention der Principalursache auszuführen, d. h. eine schöpferische Wirkung auszuüben. Dadurch auszuüben, daß gegebene (also secundäre) Schöpfungsmacht als eigenthümliche und doch schaffende sich bethätigt! Nicht darum handelt es sich, daß die sogenannte Instrumentalursache

[1] S. th., I, q. 45 a 5.
[2] In sent., dist. 1, q. 1 a 3c.
[3] C. Gent., l. II, c. 17—19, c. 35.

erst eine ihr selbst und allein eigenthümliche Wirkung hervorbringe und erst aus dieser Wirkung die von der Principalursache intendirte schöpferische Wirkung hervorgehe, sondern diese schöpferische Wirkung soll durch die Instrumentalursache selbst infolge gegebener Schöpfungsmacht (secundäre Art) hervorgebracht werden. Die eigenthümliche Wirkung ist daher gar nicht als verschieden anzunehmen von der von der Principalursache intendirten schöpferischen Wirkung, sondern kann und muß direct aus der Instrumentalursache durch die gegebene secundäre Schöpfungskraft hervorgebracht werden. Damit ist all die künstlich aufgebauschte Schwierigkeit abgethan. Nicht die Wirkung der Instrumentalursache, sondern diese selbst ist das Medium des secundären Schaffens. Dabei handelt es sich nicht um den starren Begriff des Schaffens, d. h. des ictu et actu und in instanti geschehenden Ins-Dasein-Setzen des ganzen Seins und Wesens, sondern um Hervorbringen eines Neuen auf Grund des schon Vorhandenen, also um einen niedern Grad der Schaffensthätigkeit, eben um secundäres Schaffen. Die Wirkung also braucht nicht erst als solche ein Sein zu haben, abgesehen von dem, was secundär geschaffen werden soll, sondern nur die Ursache, aus der das Gewirkte oder Geschaffene unmittelbar hervorgeht. Daß eine solche Schöpfungsmacht von Gott einem Geschöpfe nicht sollte mitgetheilt werden können, ist durch nichts begründet, am wenigsten durch die übernöthigte Dialektik des Thomas; es müßte denn sein, daß die Schöpfungsmacht unbedingt als absolut und das Schaffen jeder Art als absoluter Act angenommen würde; dann aber müßte die Schöpfung, die Welt selbst als der adäquate, gleichsam erschöpfende Ausdruck der göttlichen Macht und also auch der göttlichen Wesenheit gelten, — eine Annahme, die pantheistisch ist und also von Thomas sicher nicht geltend gemacht wird. Ohnedies aber ist es eine unbegründete Behauptung, daß Gott dem Geschöpfe keinerlei Schöpfungsmacht mittheilen könne. Zu behaupten: Schaffen kann nur Gott, kein Geschöpf, weil Schaffen nur ein göttlicher Act sein kann, ist leere Phrase! So gut dem Geschöpfe freier Wille gewährt werden kann, wie doch auch Thomas annimmt — freier Wille, durch den das geistige Wesen sich selbst bildet, vollendet, gewissermaßen schafft, so gut muß Gott auch secundäre Schaffenskraft mittheilen können, wodurch die Schöpfung sich gewissermaßen selbst ausgestaltet. — Uebrigens bezieht sich das Räsonnement des Thomas wol haupt-

sächlich auf die Annahme des arabischen Philosophen Avicenna[1], daß das nächst Niedere in der Welt immer vom nächst Höhern geschaffen worden sei (womit auch Petrus Lombardus, der Magister sententiarum, übereinstimmt).[2] Selbst gegen diese Annahme konnte der starre Begriff des Schaffens nicht geltend gemacht, d. h. konnte nicht mit Recht die Beschuldigung ausgesprochen werden, daß dadurch das Geschöpf vergöttlicht und Idololatrie getrieben werde. Denn das Schaffen als absolute Setzung aus Nichts wird auch damit den Geschöpfen nicht zugeschrieben, sondern nur ein relatives Schaffen auf Grund göttlich gegebener Schöpfungsmacht und göttlichen Auftrages. Außerdem nicht absolut aus Nichts sollten die niedern Geschöpfe ins Dasein gesetzt werden, sondern auf Grund des schon Vorhandenen, denn jedenfalls die Basis alles Daseins, das Stoffliche und wahrscheinlich (Aristotelisch) auch die Formprincipien (wenigstens höherer Art) galten als schon gegeben. Diese Theorie des Avicenna ist übrigens in neuerer Zeit nun zu entschiedener Geltung gekommen durch die Descendenztheorie. Freilich in anderer, eigentlich umgekehrter Weise. Denn dieser zufolge wird nicht das Niedere durch das Höhere hervorgebracht, sondern vielmehr umgekehrt, das Höhere geht allmählich im großen Entwickelungsproceß aus dem Niedern (Organischen) hervor; was auch schon darum natürlicher und selbstverständlich ist, weil das Höhere in der Natur allenthalben auf das Niedere gegründet erscheint (abgesehen von dem allgemeinen Entwickelungsgesetz), also ohne das Niedere nicht bestehen und sich erhalten könnte, dieses Letztere aber wol ohne jenes. — Was endlich die schließlich beigefügte Verketzerung der bestrittenen Ansicht betrifft, so ist sie zu charakteristisch, als daß wir sie ganz übergehen könnten. Sie geschieht, wie bemerkt, nicht etwa auf Grund einer kirchlichen Lehrentscheidung, die darüber nicht bestand, sondern auf Grund seiner dialektischen Kunststücke,

---

[1] S. th., I, q. 45 a 5. De potent., q. 3 a 4.

[2] Als im Jahre 1854 meine Schrift: Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen. Rechtfertigung des Generationismus, erschienen war, in welcher die Ansicht vertreten ist, daß auch die Seelen von den Aeltern stammen, nicht blos der Leib, vermöge der im Gattungswesen der Menschheit gegebenen secundären Schöpfungskraft, — entblödete man sich nicht, sie mit der von Thomas bekämpften und verketzerten Avicenna'schen Ansicht gleichzustellen, während es sich dabei doch nur um Fortpflanzung, Neusetzung innerhalb der Gattung handelt, nicht um schöpferische Hervorbringung neuer Arten von Wesen.

beruht also auf dieser so sehr problematischen Grundlage. Man muß sich billig wundern über die Anmaßung, auf bloßes subjectives Räsonnement hin sich gegen anders Urtheilende so auszusprechen, und insbesondere über die Härte und Lieblosigkeit, die darin bei dem sonst doch als mild und human geltenden Thomas sich kundgibt! Sich wundern, wenn man insbesondere bedenkt, daß eine Beschuldigung der Ketzerei in jener Zeit einem Todesurtheil gleichkam, da der als Ketzer Erklärte, wenn er nicht rechtzeitig sich unterwarf, als außer dem Gesetze stehend erklärt und dem Tode verfallen war. Thomas gehörte freilich dem Orden der Dominicaner an, dem die Inquisition übertragen war und der infolge davon aus Verketzerung und Ketzerverurtheilung und Hinrichtung einen besondern Beruf gemacht hatte!

Ein weiteres Problem bezüglich der Schöpfung ist für unsern Scholastiker: ob die Schöpfung Gottes *ewig* oder *zeitlich* sei, d. h. ob sie einen Anfang ihrer Dauer gehabt oder *von Ewigkeit* geschaffen sei[1], ob sie nicht blos ex nihilo, sondern auch post nihilum durch die schöpferische Macht Gottes ins Dasein gerufen sei. Thomas nimmt bei der Entscheidung über dieses Problem eine eigenthümliche Stellung unter den Scholastikern ein. Während sein Lehrer Albertus Magnus lehrte, daß die Welt einen zeitlichen Anfang genommen habe und demnach nicht blos ex nihilo, sondern auch post nihilum entstanden sei, und daß dieses sich auch durch die Vernunft oder philosophisch beweisen lasse, ist Thomas in dieser Beziehung ganz anderer Ansicht. Er behauptet nach dem Vorgang des jüdischen Philosophen Maimonides († 1209), daß sich durch die Vernunft, aus natürlichen Erkenntnißprincipien zwar beweisen lasse, daß die Welt von Gott aus Nichts (ex nihilo) geschaffen, nicht aber, daß sie zeitlich (post nihilum) geschaffen sei, daß wir dies vielmehr nur durch den Glauben wissen (mundum incepisse aut initium durationis habuisse, sola fide tenetur). Doch nimmt Thomas an, daß, wie einerseits die Zeitlichkeit der Weltschöpfung nicht durch Vernunft bewiesen werden könne, so andererseits dies auch von der Ewigkeit der Schöpfung nicht möglich sei, sodaß gegen den Glauben, daß die Welt einen zeitlichen Anfang genommen und nicht ewig geschaffen sei, von seiten der Vernunft nichts Triftiges eingewendet

[1] De aeternitate mundi. S. th., I, 46 a 2. C. Gent., l. II, c. 31, 32. In sent., 2, dist. 1, q. 1 a 5.

werden könne.[1] Wir gehen auf die Thomistische Erörterung dieses Themas hier nicht näher ein[2] und bemerken nur kurz, daß im Grunde beide Annahmen recht haben in dem, was sie behaupten, wenn auch nicht in dem, was sie verneinen. Die Weltschöpfung ist ewig, denn vor ihr konnte es keine Zeit geben, wenn doch auch die Zeit (Dauer) mit ihr erst entstand oder geschaffen wurde. Sie steht also gewissermaßen auf der Ewigkeit, geht aus ihr hervor. Sie hat kein zeitliches Vorher. Von einem post nihilum kann also keine Rede sein, schon auch deshalb nicht, weil der Ausdruck ohnehin keinen eigentlichen Sinn hat, wenn doch nihil nichts anderes bedeuten soll als die Verneinung eines vorhandenen Stoffes, aus dem die Welt gebildet worden, nicht aber irgendein Etwas, sei es räumlich oder zeitlich, bedeuten kann. Aber auch als zeitlich ist die Weltschöpfung zu betrachten, weil *mit* und insofern auch schon *in* der Zeit beginnend, da kein Moment der Schöpfung sein konnte, wo nicht Zeit war, und die Dauer selbst schon im Entstehen beginnen mußte, weil es sonst zu einer solchen überhaupt nicht kommen konnte. So weit also nach rückwärts Welt wahrzunehmen oder zu setzen ist, so weit auch Zeit und Dauer, niemals Ewigkeit. Auf dem Standpunkt göttlicher Schöpfung also Ewigkeit, auf dem Standpunkt des Geschöpflichen aber Zeitlichkeit der Weltschöpfung, und wer in dieser Beziehung dann das ex nihilo beweisen kann, der vermag auch das post nihilum zu beweisen aus Vernunftprincipien.[3]

Unter den Begriff der Schöpfung fällt bei Thomas auch noch *die Erhaltung* der Schöpfung (mit der Vorsehung), denn die

---

[1] Der Hauptgrund des Thomas für seine unentschiedene Lehre mag wol gewesen sein, daß es vom freien Willen Gottes abhängig gewesen sei, ob die Weltschöpfung zeitlich oder ewig sein sollte, daher ihm keine Demonstration hierüber möglich erschien.

[2] Ich habe diesen Gegenstand eingehend behandelt mit besonderer Berücksichtigung der Lehre des Albertus Magnus, Bonaventura und Thomas von Aquino in meiner philosophischen Zeitschrift „Athenäum", Jahrgang 1862: „Ueber die Ewigkeit der Welt" (S. 609—639).

[3] „Aus Nichts" soll sein ex nihilo sui et subjecti. Thomas bemerkt: Cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio „ex" non designat causam materialem sed *ordinem* tantum, sicut cum dicitur ex mane fit meridies i. e. post mane fit meridies. S. th., I, 45 a 1. C. Gent., I, c. 15—30. Wenn dieses „post" erkannt werden kann, dann ist die Ewigkeit der Welt auch philosophisch zu widerlegen.

Erhaltung und Fortdauer des Geschöpflichen, der Welt und all ihrer Gebilde wird als eine fortgesetzte Schöpfung (Act) aufgefaßt und bezeichnet, sodaß ohne diese continuirliche Neuschaffung Alles sogleich in das Nichts zurücksinken würde. Sonach wäre nicht blos die Verbindung von Stoff und Form ein fortdauerndes Werk Gottes als ersten Bewegers, wie man nach des Aristoteles Auffassung etwa behaupten könnte, auch nicht blos die Herstellung der beständigen Wechselbeziehung zwischen Seele und Leib, wie von dem System der göttlichen Assistenz in der Cartesischen Schule angenommen ward, — sondern auch Materie und Form selbst, Organisations- oder Lebensprincipe und Geister würden beständig von Gott neugeschaffen während ihres Daseins, und darin bestände die Erhaltung, sodaß also in der Unterlassung dieser Neuschaffung, wenigstens was das Individuum als solches betrifft, der Tod bestände. Diese Lehre von der Welterhaltung als fortdauernder Schöpfung (d. h. immer erneuerter Schöpfungsact) ist allerdings auch wol von manchem anderen Philosophen angenommen oder aufgestellt worden, und bei pantheistischer Tendenz eines Systems ist sie auch wol erklärlich; aber auf rein theistischem Standpunkt, und wo man mit wirklicher Weltschöpfung durch göttliche Kraft vollen Ernst macht, ist sie nicht wohl zulässig oder haltbar. Zunächst fällt schon dies auf, daß bei dieser Lehre die beiden Begriffe Schöpfung und Erhaltung ihre Bedeutung verlieren — wenn sie, beide im Grunde dasselbe bedeuten sollen. Die sogenannte Welterhaltung kann keine wirkliche Erhaltung mehr sein, da in keinem Augenblick etwas da ist, was erhalten werden könnte, weil es neu geschaffen wird in jedem Augenblick; aber auch die Schöpfung hat keine eigentliche Bedeutung, da in keinem Augenblick etwas Seiendes geschaffen wird, sondern im nächsten Augenblick wieder dasselbe geschaffen werden muß, wenn es sein soll. Und auch dieses ist (existirt) wieder nicht eigentlich, da es im nächsten Moment wieder geschaffen werden muß u. s. f. Eine Schöpfung im eigentlichen objectiven, realen Sinne gäbe es gar nicht, sondern nur ein Schaffen, und als Resultat höchstens ein Geschaffenwerden, nicht ein Geschaffenes. Die Welt, wird behauptet, hat kein eigenes, wirkliches Sein und Wesen, sondern erhält es beständig von Gott, dem Schöpfer, ohne dies würde sie wieder ins Nichts zurückkehren. Allein, wenn wirklich eine Schöpfung durch Gott behauptet wird, so muß doch auch angenommen werden, daß etwas geschaffen wird, daß ein reales Sein, ein Seiendes entsteht oder entstanden ist, etwas, das wirk-

lich ist, ein Sein hat, ein Product oder eine Creatur des göttlichen Willens und der Macht Gottes. Dann aber kann es nicht genügen, daß Gott blos seine Schöpfungsthätigkeit aufhören lasse, um das Geschaffene wieder ins Nichts zurücksinken zu machen, denn da wäre ja die Welt aus dem Schaffen oder dem Schöpfungsacte gar nicht herausgetreten als ein Product oder Werk des Schaffens, sondern wäre mit dieser Schaffensthätigkeit identisch geblieben und diese selbst wäre unfruchtbar gewesen. War sie fruchtbar, wirklich schaffend, so mußte ein Geschaffenes, mit bestimmtem eigenem Sein entstehen, das bleiben kann, auch wenn das Schöpfungswerk resp. die Schöpfungsthätigkeit beendet ist. Ein Sein, zu dessen Vernichtung ebenso viel positive Macht und Thätigkeit gehörte, wie zur Schöpfung selbst, sodaß, wenn die Schaffung aus Nichts ein Wunder ist, die Vernichtung oder Zurückführung in das Nichts ein ebenso großes Wunder sein müßte. Würde man ganz ernstlich annehmen, daß ein Zurückziehen der Schöpfungsmacht oder vielmehr eine Einstellung des beständigen Neuschaffens ein Aufhören des Seins (Wesens) und Daseins der Welt zur Folge hätte, so müßte man pantheistisch behaupten, daß das Sein und Wesen der Schöpfung identisch sei mit der Thätigkeit, ja mit dem Wesen Gottes — was die Scholastik doch auch wieder nicht annimmt. Will man aber dies nicht, so könnte die in Frage stehende Behauptung von der Vernichtung der Welt durch Aufhören des Schaffens allenfalls nur den Sinn haben, daß, wenn die zur Welt gewordene göttliche Schöpfermacht oder die der Welt immanente Ursache der Welt aufhörte, dann auch die Welt selbst vernichtet werden müßte. Dies wäre richtig, weil unter der göttlichen Weltursache oder schöpferischen Macht eben die Welt selbst als Wirkung zu verstehen wäre, da die Ursache durch Wirksamkeit in die Wirkung (Welt) selbst verwandelt gedacht werden müßte.[1] Was dann weiter bei der Behauptung der Welterhaltung als fortdauernde Neuschöpfung in Frage kommt, ist die geschöpfliche Willensfreiheit und die geistige

[1] Der Grundsatz: Cessante causa cessat effectus kann nur den Sinn haben, daß das Wirken (efficere) aufhört mit dem Aufhören der Ursache, nicht die Wirkung (effectus), sonst müßten z. B. alle Werke der Kunst, die ein Künstler geschaffen hat, aufhören zu existiren, wenn der Künstler stirbt. Thomas aber sagt: Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem sed per continuationem actionis quae dat esse (S. th., I, 104 a 3 a 4). Es handelt sich aber nicht um den Schöpfungsact, sondern um das Schöpfungswerk als Resultat des Actes der Schöpfung.

(wenigstens relative) Unabhängigkeit und Selbstbestimmungsmacht des Menschen. Wird Alles und also auch die Menschennatur und die menschliche Persönlichkeit in jedem Momente von Gott neu geschaffen, so ist für ein vom Menschen selbst ausgehendes Wollen und Handeln kein Raum mehr, denn jeder vermeintlich freie Selbstbestimmungsact wäre in dem Momente des Entstehens mit dem beständig neu geschaffenen Geiste selbst auch geschaffen, und nicht der Menschengeist, sondern der schaffende Gott wäre Urheber des entstehenden Willensactes und der betreffenden darauf folgenden Handlungen. Dann ginge aber auch das böse Wollen und Handeln nicht eigentlich vom Menschen, sondern vom göttlichen Schaffen aus und es wäre nicht abzusehen, wie die ohnehin nur scheinbar für sich seienden Menschen irgendeine Verantwortlichkeit haben sollten! Aehnliches läßt sich in Bezug auf die physischen Uebel und Leiden des Daseins bemerken. Wenn die Welt mit Allem, was in ihr ist nur fortdauert durch beständige Schöpfung resp. immer wiederholte Neuschaffung, so müssen auch alle die Leiden und Armseligkeiten des Daseins im Entstehen und in der Fortdauer der göttlichen Schöpferthätigkeit ihr Dasein verdanken, da es doch keinerlei selbständiges Sein, sondern nur ein Geschaffenwerden geben soll! Zu sagen: das Böse und die physischen Uebel haben kein wahres Sein, fallen also nicht in das Gebiet der beständigen Schöpferthätigkeit Gottes, hilft nichts, denn ein Sein, eine Existenz haben die moralischen und physischen Uebel doch auch, und zwar oft eine gar mächtige, energische. Und auch im christlichen Lehrsystem, nicht blos in der dualistischen Weltanschauung wird dem Reiche des Bösen eine gar große Realität zugestanden. Wenn aber Unvollkommenheiten und Uebel entstehen und fortdauern können ohne beständig neu geschaffen zu werden, warum sollte das Vollkommene, Gute in der Schöpfung das nicht auch können? Kann die Lüge selbständig sein und existiren, warum nicht auch die Wahrheit? — Noch kommt auch in Betracht, daß bei dieser Annahme der Fortdauer der Schöpfung durch beständige Erneuerung derselben auch von Gott selbst der große Entwickelungsproceß des Universums überhaupt und der Erde insbesondere beständig geschaffen und neugeschaffen zu denken wäre mit all seinen großen Umwälzungen, unendlichen Umgestaltungen und Katastrophen, die für die lebendigen Wesen oft so schrecklich und grausam sein mußten. Ja Gott selbst, in seiner Schöpfungsthätigkeit müßte den unerbittlichen Kampf der Geschöpfe ums Dasein schaffen, dieser müßte in

die göttliche Schöpfungsthätigkeit selbst hinein verlegt werden und das göttliche Schaffen müßte gleichsam mit sich selbst (da Geschöpfe nicht wirklich entständen und für sich fortdauerten) diesen grausamen Kampf ums Dasein kämpfen! — Auf dem Standpunkt der Scholastik kann man noch weiter gehen und daraus folgern, daß Gott auch das böse Princip, insofern es als secundäres (Geschöpf) aufgefaßt wird, d. h. den Teufel im Sein erhalte durch beständige Neuschaffung, und zwar durch Neuschaffung seiner Existenz in der Qualität des teuflischen Wesens. Diese Consequenz der fraglichen Lehre wollen wir indeß hier nicht weiter verfolgen. — Man pflegt die Existenz, das Entstehen und die Fortdauer der physischen und moralischen Uebel des Daseins durch den Begriff der göttlichen Zulassung erklärlich zu machen. Allein eine Zulassung setzt ein selbständiges Sein und Wirken der Geschöpfe voraus, was aber mit dem Begriffe der Erhaltung als beständiger Neuschaffung nicht vereinbar ist. Wenn Alles, was das Geschöpf ist und thut, beständig von Gott stammt, kann es selbst nichts sein und thun, was Gott nicht will und nicht wirkt, sondern etwa nur zuläßt. Erhaltung als fortdauernde Schöpfung der Welt und alles Einzelne in derselben und zugleich Zulassung eines nicht Geschaffenen stehen im Widerspruch miteinander. Man pflegt allerdings wol zu sagen, Alles, was geschieht, stamme ganz von Gott, aber auch wiederum ganz von den Geschöpfen. Allein dies kann nur als leere Behauptung gelten, da damit Widersprechendes behauptet wird. Was ganz von Gott kommt, kann nicht auch ganz vom Geschöpfe kommen, denn Widersprechendes oder sich selbst Aufhebendes kann auch Gott nicht möglich machen. Möglich aber ist dies schon auch deswegen nicht, weil die Geschöpfe eben gar nicht sind, sondern nur geschaffen werden, und also das, was sie selbst wollen oder thun, auch wieder mit oder in ihnen von Gott gethan und gewollt sein müßte durch den beständig erneuerten Schöpfungsact. Die Zulassung Gottes würde also eigentlich voraussetzen, daß er seine beständige Neuschöpfung einmal aussetzte, dann aber wäre nach der in Frage stehenden Annahme das Geschöpf gar nicht mehr, dessen eigenes Wollen und Handeln eben durch diese Sistirung des continuirlichen Schöpfungsactes möglich gemacht werden sollte. — Aehnliches gilt von der göttlichen Weltregierung oder -Leitung und von der göttlichen Vorsehung. Nach der Lehre des Thomas bezieht sich dieselbe sowol auf das Allgemeine als auch auf das Besondere und auf alles Geschehende in diesem und mit ihm,

auf alles Thun und Leiden. Zunächst ist wieder zu bemerken, daß, wenn die Erhaltung der Welt eine fortgesetzte Schöpfung derselben sein soll, dann die göttliche Weltregierung und Vorsehung eigentlich als unnütz oder vielmehr gegenstandlos erscheinen muß; denn was von Gott in jedem Moment neu oder fortdauernd geschaffen wird, bedarf nicht auch noch einer besondern göttlichen Leitung oder Vorsehung, da es ohnehin augenblicklich aus der göttlichen Macht nach göttlichem Willen hervorgeht. Abgesehen davon aber ist eine directe göttliche Leitung und Vorsehung im Einzelnen und bei allem Leiden wie Thun und Lassen der Geschöpfe wiederum unvereinbar mit dem wirklichen Sein, mit wahrhafter Existenz und Thätigkeit des Geschaffenen. Wie bei beständiger Neuschöpfung müßte auch hierbei Gott selber theilnehmen am beständigen Kampfe ums Dasein, zu dem die Geschöpfe ihrer Natur nach zum Behufe der Erhaltung des eigenen Lebens und der Fortpflanzung der Art genöthigt sind. Gott müßte das dabei Siegende wie das Besiegte direct führen, und seine Vorsehung müßte auf das Leben wie auf den Tod, auf das verzehrende wie auf das verzehrte lebendige Wesen sich beziehen[1], — was doch mit dem Begriffe der Vorsehung nicht wohl vereinbar ist; wenigstens nicht der Vorsehung, die sich auf das Einzelne beziehen soll, wenn auch allenfalls mit der Vorsehung bezüglich des Ganzen. Soll von einer göttlichen Vorsehung die Rede sein, so kann sie nur — wie schon die Philosophie des Alterthums erkannte — in der teleologischen Einrichtung der Organismen, im Instincte und Triebe der Thiere und vor Allem in der Vernunft des Menschen bestehen. Die Annahme einer andern Regierung und Vorsehung Gottes führt immer nothwendig zu Widersprüchen und Ungereimtheiten bei dem vielfachen Getriebe, den Kämpfen und wechselnden Schicksalen der irdischen Wesen. Und obwol die Lehre von der Vorsehung Gottes sehr erbaulich und tröstlich klingt, ist sie doch für den Glauben an Gott, wie für die edelsten menschlichen Güter, Hoffnung und Liebe, sehr gefährlich, da das Vertrauen auf diese Vorsehung in unendlich vielen Fällen nicht gerechtfertigt erscheint, sondern Enttäuschung erfährt, wodurch Unglaube, ja selbst Erbitterung

[1] Es ist dabei ziemlich gleichgültig, ob Gott als die causa mali per se oder per accidens (wie Thomas will [S. th., I, 49 a 2]) betrachtet werden muß, wenn zum Wohl und zur Harmonie des Ganzen der Schöpfung dieses Geschick des Einzelnen gehört (wie dies auch schon im Stoicismus angenommen wurde).

gegen Gott entsteht und die Religion dem geistigen Leben mehr schadet als nützt. Es ist also selbst im religiösen Interesse nicht gut, anzunehmen und den Menschen den Glauben beizubringen, daß Gott wie ein Autokrat Alles selbst direct leite und besorge ohne alle Mittelursachen; demnach auch alles Schlimme letzten Endes auf ihn zurückgeführt werden müsse und die Geschöpfe nur als Werkzeuge des göttlichen Wirkens sich verhalten wie die Säge in der Hand des Holzmachers, oder kaum so selbständig, da die Säge doch ohne den Holzmacher bestehen und außerdem dieser ohne dieselbe sein bestimmtes Geschäft nicht verrichten kann! Die Weltgeschehnisse könnten von den untersten bis zu den obersten nicht einmal als gesta Dei per creaturas bezeichnet werden, denn diese Creaturen könnten da weder mit ihrem Sein noch mit ihrem Wirken irgendwie noch in Betracht kommen.

Von besonderer Wichtigkeit für die Weltauffassung des Thomas ist auch seine Lehre bezüglich des Warum, d. h. des Motivs, das Gott zur Weltschöpfung veranlaßte. Zunächst ist dabei ausgeschlossen alle Nöthigung, innere wie äußere, da die Welt durchaus als Product freien göttlichen Willensentschlusses aufgefaßt wird. Von äußerer Nöthigung oder Zwang kann bei Gott ohnehin keine Rede sein, sowol seiner Absolutheit wegen, als auch weil es vor der Weltschöpfung eben überhaupt außer oder neben Gott nichts gab, was hätte nöthigen oder Zwang ausüben können. Aber auch innere Nöthigung, Wesensdrang, wie etwa der Pantheismus annimmt, ist abgewiesen, sowie nicht minder jede Bestimmung durch irgendein Bedürfniß Gottes, das durch die Welt etwa Befriedigung hätte finden sollen. Die Weltschöpfung ist also hervorgegangen aus vollständig freiem Willensentschluß Gottes. Da indeß dieser Willensentschluß doch nicht als blinde Willkür aufgefaßt werden darf, sondern als von göttlicher Vernunft eingegeben und bestimmt zu denken ist, so muß doch irgendein vernünftiger Zweck dabei angestrebt gedacht werden. Diesen Zweck nun, den Gott nach Thomas bei der Weltschöpfung hatte, haben wir schon früher kennen gelernt, als von dem Attribut der göttlichen Güte die Rede war. Es sollten durch die Weltschöpfung Wesen entstehen, die durch die göttliche Güte an der Vollkommenheit und Glückseligkeit Gottes theilnehmen könnten. Das Warum oder das Motiv der göttlichen Weltschöpfung ist also die Glückseligkeit der Geschöpfe durch Theilnahme an der Vollkommenheit Gottes. — Da wäre nun zunächst zu erörtern, ob denn ein vernünftiger

Zweck für Gott nicht doch als eine Art Nöthigung (allerdings in der eigenen Natur und Vernunft gelegen) zu betrachten sei; denn entweder war es vernünftiger und also besser solche Wesen zu schaffen, die an Gottes Güte und Glückseligkeit theilnehmen können; dann mußten sie wol geschaffen werden; oder gleichgültig, ob sie geschaffen wurden oder nicht, dann war es keine eigentlich vernünftige, wirklich motivirte Handlung, solche Geschöpfe hervorzubringen, die weiter mit ihrer Glückseligkeit gar keine Bedeutung für Gott haben; denn Bedeutungslosigkeit kann doch kein vernünftiger Beweggrund für Gott sein, etwas zu thun oder zu unterlassen. Außerdem wäre noch zu erwägen, ob denn in Gott Vernunft und Wille, sowie Nothwendigkeit und Freiheit, so zu scheiden seien, wie dies bei den Menschen zu geschehen pflegt! — Indeß hievon abgesehen erheben sich noch viele andere Schwierigkeiten und Bedenken bei der Annahme des in Frage stehenden Motivs der Weltschöpfung. Die Frage ist, ob aus den uns bekannten Thatsachen in der Welt, aus allen Einrichtungen und den Schicksalen der Wesen in derselben, insbesondere der Menschen, nach unsern Gefühlen und unserer Einsicht wir schließen können, daß Gott mit dieser Schöpfung diesen Zweck hatte oder auch nur haben, geschweige erreichen konnte. Ist dies nicht möglich, dann sind wir auch nicht berechtigt, diesen Zweck anzunehmen als Motiv der Schöpfung — wenigstens nicht auf dem menschlichen Standpunkt; von einem andern, etwa dem göttlichen Standpunkte aus zu urtheilen, sind wir aber nicht in der Lage. Die Religionen zwar meinen dies thun zu können von ihrem Glaubensstandpunkt aus; aber dieser kann nicht als Grundlage oder Kriterium wissenschaftlicher Erkenntniß gelten und außerdem sind die Glaubensstandpunkte selbst sehr verschieden und demgemäß auch die Ansichten über Gott selbst und seine Absichten bei der Weltschöpfung. — Vom Standpunkt der Betrachtung der Schöpfung selbst aus (dem allein philosophischen auch bei den Scholastikern selbst), ist nun zunächst gegen die Thomistische Lehre zu bemerken, daß wenn einzig das Glück der Geschöpfe durch Theilnahme an göttlicher Güte das Ziel und Motiv der Schöpfung gewesen sein sollte, dann die Schöpfung der Materie, die doch auch der Scholastik als Hauptquell aller Unvollkommenheit und des irdischen Leidens der Geschöpfe gilt, mit diesem Zwecke nicht wohl vereinbar erscheint, da sie die Erreichung desselben mehr zu hemmen als zu fördern scheint — wenigstens nach unserer Erfahrung und unserm Urtheil. Be-

trachten wir dann die Lebens- und Glücks- oder Genußbedingungen der Geschöpfe selbst, insbesondere der lebendigen, so deuten auch diese keineswegs darauf hin, daß es sich bei ihrer Schaffung um ihr Glück gehandelt habe; darum nämlich, sie der Segnungen der Güte Gottes theilhaftig zu machen. Wir begegnen ja wieder dem unvermeidlichen Kampf ums Dasein, in dem alle ringen und leiden, und welcher, wie schon hervorgehoben, von der Art ist, daß das Glück und der Genuß der Einen gegründet ist auf das Unglück und Leiden der Andern, das Leben der Einen den Tod der Andern zur Grundlage oder Voraussetzung hat. Der Genuß und das Glück also, das sie allenfalls im Dasein haben, ist den Einen vom Schöpfer gewährt auf Kosten der Andern, sodaß ohne Schmerz und ohne Tod keine Freude und kein Leben möglich wäre bei den meisten lebendigen Wesen. Und bei den Menschen ist es nicht anders. Auch sie sind in ihrem Streben, sich im Dasein zu erhalten und zu fördern auf Concurrenz und Kampf um die Bedingungen und Mittel dazu angewiesen, was ohne Streit und gegenseitigen Druck kaum geschehen kann. Was den Einen fördert, schädigt den Andern, was dem Einen Glück ist, gereicht dem Andern zum Unglück. Und von Anfang an war dem Menschengeschlechte das Dasein voll Mühsal, Noth und hartes Ringen. Daß das Sein oder Dasein selbst schon ein Gut sei, durch das Gott die Menschen beglücke und seiner Güte theilhaftig mache, kann man nicht behaupten. Das Dasein ist zwar, wie schon bemerkt, die Grundlage, die Grundbedingung des Glücklichseins, aber auch ebenso des Unglücks und der Unseligkeit, die ohne dasselbe nicht möglich wären. Was vollends das geistige Leben der Menschheit betrifft, so zeigt dasselbe die ganze Geschichte und Entwickelung hindurch ein höchst trauriges, jammervolles Bild, das nichts weniger bietet als ein Zeugniß dafür, daß einzig die Güte eines (anthropomorphisch gedachten) Gottes das Motiv der Schöpfung war. Kümmerlich sind die Anfangszustände desselben, voll Unsicherheit, Irrthümer, Täuschungen und Wahnvorstellungen, die sich befestigen und auf Jahrhunderte oder Jahrtausende das geistige Leben fesseln und an besserer Erkenntniß hindern. Vollends die Religion, welch eine Erscheinung stellt diese dar! Mit Wahnvorstellungen bezüglich des Göttlichen begann sie[1], die das

[1] Vgl. hierüber mein Werk: Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwickelung in Religion, Sittlichkeit und Sprache (1883).

übrige Geistesleben und die sonstige praktische Lebensführung mehr hemmten als förderten und das Elend des Lebens oft, ja gewöhnlich nur vergrößerten, zu den vorhandenen Uebeln neue hinzufügend. Und als die religiösen Vorstellungen bestimmter wurden, wie haben sich da, um ihrer verschiedenen Meinungen willen, die sie über das Göttliche hatten, die Menschen, die Völker einander gehaßt, angefeindet, verfolgt und zerfleischt, — wie die Religionsgeschichte zeigt, — und wie thun sie es noch, selbst als Anhänger der Religionen, die als die vollkommensten gelten! Man sollte doch annehmen, daß, wenn die göttliche Absicht bei der Schöpfung war, die Geschöpfe, insbesondere die Menschen, der Güte Gottes theilhaftig werden zu lassen, sie dann wenigstens so gebildet würden, daß über Gottes Dasein, Wesen und Willen nicht die mindeste Unklarheit und Unkenntniß herrschen konnte, sodaß sie ohne Irrthum sich Gott denken und seinen Willen vollziehen konnten als die eigentliche Aufgabe ihres Daseins, da darin ihr Glück bestehe. So wie ja auch jetzt alle Menschen naturgemäß nach dem streben, was sie für Genuß und Glück halten, — nur daß sie in jammervoller Unkenntniß, in Irrthümern und Täuschungen aller Art sich befinden und statt wahres Glück zu erreichen, sich ins Unglück stürzen. Und wie wenig genießen die Geschöpfe die Schöpfung selber in ihrer wirklichen Herrlichkeit! Die unbewußten Gebilde existiren ohnehin nur (ohne Genuß), und auch die Thiere zeigen nur Sinn für das, was unmittelbar zu ihrer und ihrer Art Erhaltung dient. Das Uebrige ist ihnen gleichgültig oder unbekannt. Aber wie wenig kennen selbst die Menschen in ihrer großen Masse die Natur, wie verborgen sind fast allen die teleologischen und plastischen Trefflichkeiten derselben im Großen und Kleinen, wie nutzlos also ist für sie all dies vorhanden bis auf wenige, die selbst nur mühsam nach unendlichen Forschungsarbeiten Einiges davon zu erkennen vermögen! Sollte ein gütiger Gott, dessen einziger Zweck bei der Schöpfung die Beglückung der Geschöpfe war, nicht vor Allem Irrthum, Unkenntniß und Täuschung in Bezug auf ihn und in Bezug auf das Wesen der vernünftigen Geschöpfe selbst vollständig ausgeschlossen haben, damit sie nicht erst durch unendlich viele Irrthümer hindurchgehen müssen, bis sie eine einigermaßen richtige Erkenntniß von Gott und von sich selbst erlangen, um dann erst ihre eigentliche Aufgabe, den göttlichen Willen zu vollziehen, beginnen zu können, und dadurch Glückseligkeit zu erlangen? Glückseligkeit als das eigentliche Ziel ihres Daseins und als Erfüllung der Absicht des Schöpfers von

Anfang an? Da dies nicht der Fall und Alles so viel anders ist, so müssen wir annehmen, daß die Beglückung *in unserm Sinne* nicht das eigentliche Motiv der göttlichen Schöpfung war, und daß es uns, nach unserm Maßstab zu urtheilen, unmöglich ist, eine bestimmte Erkenntniß darüber zu gewinnen. Des Thomas Ansicht ist wol ganz ansprechend und seinem Gottesbegriff angemessen, — stimmt aber mit allen Thatsachen des uns bekannten Daseins, auf deren Betrachtung die philosophische Erkenntniß gegründet werden soll, nicht überein; denn die ohnehin nur vom Standpunkt des Glaubens beigebrachte (schon wiederholt erwähnte) Erklärung der unglücklichen Verhältnisse der Geschöpfe, daß diese nämlich durch den Sündenfall der ersten Menschen herbeigeführt seien, wodurch die ursprüngliche Absicht des Schöpfers vereitelt worden sei, ist, abgesehen von manchen andern Schwierigkeiten, schon durch die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaft hinfällig geworden, wie wir oben schon hervorgehoben haben.

Aus demselben Grunde, durch dieselbe moderne Naturforschung erweist sich auch die Thomistische Lehre vom *ursprünglichen Zustand der Schöpfung* als unhaltbar. Auf dem Standpunkt des religiösen Glaubens liegt es sehr nahe, sich den Anfangszustand der Welt und des Menschengeschlechts als einen vollkommenen und glücklichen vorzustellen, insofern der Gottheit die Entstehung von beiden zugeschrieben wird und von derselben unmittelbar doch wol nur Gutes und Vollkommenes kommen zu müssen scheint. Die religiösen Sagen und Mythen der Völker wissen vielfach von diesem glücklichen Anfangszustand und goldenem Zeitalter zu berichten. Der biblische Schöpfungsbericht und die kirchliche Lehre nehmen ebenfalls einen vollkommenen, paradiesischen Urzustand der Menschheit (und demgemäß der Natur) an, der erst durch den Sündenfall und die darauffolgende Corruption und göttliche Strafe verloren wurde. Thomas mußte also auf dem Glaubensstandpunkt oder als Theologe dieser Annahme huldigen, und so ist es kein Wunder, daß er auch als Philosoph daran festhielt. Dies um so mehr, da er durch seine philosophische Gotteslehre dieselbe für hinreichend philosophisch begründet erachten konnte und seine Ansicht von der Glückseligkeit der Geschöpfe als dem Motiv der Schöpfung diese forderte. Gerade an dieser Lehre von der Vollkommenheit des Anfangszustandes der Schöpfung und insbesondere des Menschen halten auch die modernen Scholastiker mit besonderm Eifer fest gegenüber der Behauptung, daß die Welt oder diese Erde sehr un-

vollkommen begonnen und erst allmählich sich so ausgestaltet habe, wie sie jetzt ist; daß die organischen und lebendigen Wesen selbst nur erst allmählich nach ihren Arten sich gebildet und aus einander entwickelt haben, und endlich, daß auch die Menschen aus dem Zustand großer Unvollkommenheit erst im Natur-, dann im Geschichtsproceß sich herausbilden mußten zu der höhern Stufe der Cultur und Humanität, auf der sie jetzt, wenigstens bei den Culturvölkern, stehen. Und wie die Natur im Großen und die Gattungen und Arten der Wesen aus dem Zustande der Unvollkommenheit zu höherer Gestaltung und Vollkommenheit nur allmählich durch Stadien der Entwickelung hindurchgehen und sich in Wechselwirkung mit den Naturverhältnissen bilden mußten, so geschieht es auch mit allem Einzelnen, mit den Individuen. Nicht mit der vollen Entfaltung, mit Blüte und Frucht beginnt die Pflanze, sondern mit dem Samen und Keime, also insofern mit der Potenz, nicht mit der Actualität. Ebenso beginnt das lebendige Wesen mit dem Samen, mit dem Zustande der Potentialität. Der Aristotelische Satz, daß die Potentialität stets der Actualität bedürfe zur Einwirkung, um auch in Actualität überzugehen, ist keineswegs überall richtig, sondern nur allenfalls bei den höheren lebendigen Wesen. Die Samen der Pflanzen entwickeln sich ohne Einwirkung homogener Actualität, d. h. schon actueller Pflanzen gleicher Art, und bei den meisten Thieren ist es ebenso; es genügen die sonstigen (nicht homogenen) Bedingungen und Verhältnisse zur Ausbildung. Wenn dagegen bemerkt wird, daß doch der Same als Potenz selbst schon eine Actualität (Pflanze oder Thier) voraussetze, so ist dies richtig, beweist aber nicht, daß die Entwickelung des Individuums mit dem Zustande der Actualität beginne, sondern daß die Actualität vielmehr eine Potentialität setze, nicht eine Actualität. Diese die Potenzen oder Keime setzende Actualität hat selbst wieder Grade der Entwickelung und gestaltet sich auch allmählich um, wie die Thatsachen der Natur zeigen. Es ist also, um Potenzen zur Entwickelung zu bringen, nicht nöthig, daß gerade die gleichen Actualitäten vorausgehen. Es genügt ursprünglich ein allgemeines Gestaltungsprincip (das zugleich Actualität und Potentialität in sich schließt), das sich immer mehr differenzirt und zu der unendlichen Fülle von Gattungen, Arten und Individuen entwickelt.[1] Demgemäß ist anzunehmen, daß auch die Welt, selbst wenn sie von

[1] Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses (1877).

einem göttlichen Schöpfer ins Dasein gesetzt wurde, nicht beim Schluß der Entwickelung oder am Ende angefangen habe, sondern eben auch beim Anfang, wie die Thatsachen uns lehren, auf die wir doch unsere Kenntniß und Ueberzeugung gründen müssen. Der erste Zustand der Schöpfung wird daher der unvollkommenste gewesen sein, sodaß zwar die Kräfte und Gesetze und das bildende Princip ihr schon immanent waren, aber ihr Werk der Gestaltung und äußern wie innern Entwickelung im Großen und im Einzelnen noch nicht ausgeführt hatten, sondern erst begannen. Die Vernunft also wird im Allgemeinen und objectiv der Natur schon innegewohnt haben, — jene reale Vernunft, welche die subjective allenthalben durch Forschung in der Natur als sich gleichartig erkennt. Sie mußte noch unbewußt, blos real, allenfalls teleologisch und plastisch wirken, aber noch nicht der Empfindung und noch weniger des Bewußtseins theilhaftig. Sie mußte der Natur innewohnen als objective, sonst hätte ja nicht die subjective Vernunft zunächst mit Empfindung, Bewußtsein und Streben daraus hervorgehen können — sowie allmählich auch der Geist selber. Daß diese Vernunft in den ursprünglichen Stadien der Erdentwickelung noch unbewußt war und dies lange Perioden hindurch mehr oder weniger geblieben, bis endlich die höhern Thiere und der Mensch selbst in der Schöpfung auftraten, kann nur als angemessen und als ein Glück für die Schöpfung resp. die Geschöpfe betrachtet werden, sodaß dies als wirklicher Erweis der Güte Gottes angesehen werden kann, nicht aber ein Zustand der (physischen und geistigen) Entwickelung und Vollkommenheit, wie die Scholastik meinte. Denn durch die Unbewußtheit wurden in dieser Schöpfung viele Schmerzen und Leiden vermieden, welche bewußte Geschöpfe hätten empfinden und erdulden müssen bei den großen Katastrophen, den Umwälzungen und raschen oder langsamen Vernichtungen und Neubildungen, in welchen die Erdentwickelung verlief. Auch so noch hatten und haben ja die Geschöpfe, die mit Empfindung und irgendeinem Grade von Bewußtsein begabt sind, genug zu leiden durch die allgemeinen und besondern Naturverhältnisse, denen sie preisgegeben sind, abgesehen noch von dem ihnen auferlegten Kampf ums Dasein, von dem schon die Rede war. Innerhalb der Schöpfung also ist allenthalben wie ein Gesetz und eine Nothwendigkeit dies in Geltung, daß das Vollkommene aus dem Unvollkommenen hervorgeht, nicht umgekehrt, wie alle Thatsachen der Natur und Geschichte bezeugen. Wenn allenfalls das Vollkommene

in Unvollkommenheit zurücksinkt, so ist dies nicht durch ein Gesetz der Natur bestimmt, sondern durch eigenthümliche Verhältnisse, welche die Entwickelung hemmen oder verhindern; bei den Menschen auch eigene Schuld infolge von Unwissenheit, Wahnvorstellungen oder Leidenschaftlichkeit. Und was so allgemein gilt innerhalb der Schöpfung, dürfen wir auch als Gesetz des Anfangs derselben annehmen, da doch mit dem ersten Beginn derselben auch schon die Gesetze gegeben wurden und vor Allem das große Gesetz allmählicher Entwickelung in Wirksamkeit treten mußte. So viel über den ursprünglichen Zustand der Schöpfung. Der neuplatonische (emanatistische) Gedanke, daß das Höhere früher sei als das Niedere, der auch noch theilweise der Thomistischen Lehre zu Grunde liegt, ist demnach aufzugeben. Der Naturproceß ist ein Proceß der Entwickelung und Vervollkommnung, nicht des Verfalls, der Corruption, — so wenig, als ein allgemeiner, starrer Mechanismus als Weltzustand vom Schöpfer beabsichtigt sein konnte. Man kann diesen ganzen Entwickelungsproceß der Schöpfung allenfalls auch so charakterisiren, daß die Schöpfung als das Gott gegenüber Andere mit der Gottesferne begann und beginnen mußte, um sich selbst entwickelnd um so höhere Vollkommenheit zu erreichen, in die Gottesnähe oder zur Idealität zu kommen.

Wenden wir uns endlich zur Betrachtung des Was der Schöpfung, d. h. zur Prüfung der Lehre des Thomas über das, was alles der Schöpfer ursprünglich aus Nichts geschaffen oder ins Dasein gesetzt habe. Als Gegenstände dieser Schöpfung werden angenommen: die Materie und die Formen, und zwar blos Materielles, Körperliches oder reine Formen, Geistiges (Geister) und die Verbindung von beiden in der Menschennatur. Indeß ist diese Scheidung keineswegs strenge geltend gemacht; denn es wird doch betont, daß die Materie, obwohl an sich bloße Möglichkeit und der Form entgegengesetzt, doch nie thatsächlich ohne Form sei, — wie ja auch die körperlichen Dinge, obwol den geistigen entgegengesetzt, stets durch Formen gebildet sind oder Formen realisiren, andererseits die sogenannten reinen Geister, doch auch als nicht so ganz rein betrachtet werden dürfen, da nach Aristotelischem Vorgang doch nur Gott als reiner Geist aufgefaßt wird. — Was die Vielheit und Verschiedenheit der Geschöpfe, die Gattungen und Arten der Wesen betrifft, so wird in Bezug auf sie angenommen, daß sie insgesammt nach ihren Arten von Gott selbst geschaffen seien, nicht etwa durch ein Medium oder durch

ein einheitliches, von Gott zuerst geschaffenes Weltprincip allmählich hervorgebracht wurden. Eine Ansicht, die Thomas ausdrücklich abweist. Bei dieser Annahme einer unmittelbaren Schöpfung der Arten, insbesondere der Pflanzen und Thiere, konnte sich Thomas sowol an die Aristotelische Lehre von den Formen, als auch an die biblische Schöpfungsgeschichte anschließen, und außerdem noch dadurch allein seinem Schöpfungsbegriff genug zu thun glauben, da die Schöpfung des Neuen Gott allein angehören und in instanti geschehen soll. Thomas behandelt den Gegenstand zuerst negativ, nämlich ausführend, was nicht Ursache dieser Vielheit und Verschiedenheit sein kann, und wendet sich dabei gegen verschiedene Philosophen des Alterthums und der spätern Zeit: die jonischen Philosophen, Anaxagoras, Empedokles, dann Origenes und Avicenna, weil diese Letztern insbesondere behaupteten, von Gott könne unmittelbar nur eine Einheit geschaffen sein und erst durch fortschreitende Entfernung von Gott sei die Vielheit entstanden (neuplatonisch). Der höchste Grund dieser Vielheit und Verschiedenheit könne nur Gott selbst sein. Jede Ursache, behauptet Thomas, sucht die Wirkung sich selbst ähnlich zu machen, soweit die Wirkung solches erträgt. Gott nun ist die vollkommenste wirkende Ursache, er muß also auch die vollkommenste Aehnlichkeit der Wirkung mit seinem ewigen Wesen intendiren und bewerkstelligen, so weit der creatürlichen Natur überhaupt eine solche Aehnlichkeit zukommen kann. Aber eine vollkommene Aehnlichkeit mit Gott können die geschöpflichen Dinge nur unter der Bedingung aufweisen, daß sie vielfach und verschieden sind in ihrer Art, weil die Ursache hier über der Wirkung steht und also das, was in der Ursache einheitlich gelegen ist, nur von einer Vielheit und Verschiedenheit von Wirkungen nachbildlich sich offenbaren kann.[1] Gerade diese Vielheit und Verschiedenheit, in einer gewissen Ordnung miteinander verbunden, begründe eine höhere Vollkommenheit als bloße Einheit. Sollte also die geschöpfliche Welt vollkommen sein, so durfte ihr das bonum ordinis und folglich auch Vielheit nicht fehlen. Dies um so mehr, da dadurch die Dinge sich gegenseitig zum Wohle dienen können, worin sie Gott gerade recht ähnlich sind. Die Vollkommenheit der Schöpfung fordert auch noch, daß es außer dem materiellen auch geistige Wesen gebe. Nach dem Princip der Vollkommenheit muß also die Welt aus körperlichen

[1] C. Gent., l. II, c. 45.

und geistigen Wesen bestehen; durch Geist gleichsam zu Gott als ihrem Princip zurückkehren; denn eine Wirkung ist dann erst ganz vollkommen, wenn sie zu ihrem Princip zurückkehrt: da Gott eine intellectuelle Natur ist, so muß die Wirkung auch intellectuell sein. Besonders solche Wesen sind erforderlich zur Vollkommenheit der Welt, welche zu ihrem Sein Thätigkeit hinzufügen und durch diese zu Gott zurückkehren. Diese Thätigkeit kann nur Erkenntniß- und Willensthätigkeit sein, wie auch in Gott keine andere Thätigkeit ist, als die durch Erkenntniß und Wollen.[1] — Die kritische Würdigung dieser Ansichten ist eigentlich in unsern bisherigen Erörterungen schon enthalten; wir wollen indeß die Hauptpunkte hier doch kurz hervorheben. Was zunächst die Schöpfung der Materie als der bloßen Potentialität oder Möglichkeit und als Quelle der Unvollkommenheit betrifft, sowie als Gegensatz zum Geist, so ist klar, daß ihre Schöpfung ebenso unmotivirt erscheint, wenn die Schöpfung doch vollkommen sein sollte, als sie für unmöglich erachtet werden muß, wenn der scholastische Begriff von Gott als reinem (vollständig immateriellem) Geist festgehalten wird, und wenn doch (wie Thomas ebenfalls annimmt) Wirkung und Ursache einigermaßen ähnlich sein, die Wirkung auch sachlich in der Ursache irgendwie begründet sein muß. Die Materie in der scholastischen Auffassung ist ein Unding und ein Unbegriff; sie ist ohne Idee (gedankenlos), ohne Gesetz und ohne eigentliche Realität, ist ganz formlos an sich und doch nie ohne Form, wodurch doch anerkannt ist, daß sie weder sein noch gedacht werden kann ohne diese, also dieselbe als wesentliches, constitutives Moment in ihr anerkannt werden sollte. Da ihr keine göttliche Idee zu Grunde liegt, wie allen Uebrigen, so kann ihre Schöpfung nicht aus göttlicher Intelligenz hervorgehen, sondern sie muß das Product blinden Willens oder eines dunklen, ideenlosen Naturgrundes in Gott sein — wie schon oben hervorgehoben wurde. — Was die Schöpfung der Vielheit und Verschiedenheit der Dinge betrifft, der Gattungen und Arten, direct durch Gott selbst, so ist die Begründung seltsam, die Thomas hiefür beibringt. Die Vollkommenheit der Schöpfung, die vollkommene Abbildlichkeit derselben dem Schöpfer gegenüber, soll der Grund sein, warum Gott selbst die Mehrheit und Verschiedenheit der Arten (Formen) schuf, und warum ein einheitliches Princip für die Ausgestaltung derselben ausgeschlossen wird. Und

[1] C. Gent., l. II, c. 45.

zwar soll Gott diese Vielheit und Verschiedenheit darum geschaffen haben, weil er als Ursache dahin streben mußte, sich selbst die Wirkung (Schöpfung) nach Möglichkeit ähnlich zu machen! Ein eigenthümlicher Grund, da man doch denken sollte, gerade durch Vielheit werde die Wirkung der vollständig einheitlichen Ursache unähnlich, da doch Vielheit das Gegentheil von Einheit ist und Verschiedenheit das Gegentheil von Einfachheit! Sollte die Wirkung zunächst der göttlichen Einheit und Vollkommenheit als Ursache möglichst ähnlich geschaffen werden, so mußte vielmehr zuerst ein einheitliches Princip geschaffen werden mit der Kraft oder dem Keim zu reicher Ausgestaltung in ein unendlich vielfaches und vielartiges Leben im großen Processe der Weltentwickelung. Dadurch nur konnte die Welt als Wirkung sowol die Einheit Gottes als Ursache darstellen, als auch die innere Fülle und Schaffenskraft nachbilden und den ganzen immanenten (trinitarischen) Lebensproceß Gottes nachbildlich im Weltprocesse (generativ-schöpferisch) darstellen — wie schon früher hervorgehoben wurde. — Diese Vielheit und Verschiedenheit der geschöpflichen Wesen ist nun bedingt gedacht durch die Formen, die mit der Materie in Verbindung gebracht werden; diese Formen selbst sind zunächst Ideen in der göttlichen Intelligenz, Vor- oder Urbilder (Typen) der Gattungen und Arten der verschiedenen Wesen, in diesen dann irdisch, geschöpflich realisirt. Da ist nun zunächst zu beachten, welch' ein eigenthümliches Getriebe mit diesen Grundformen, Ideen oder Typen und ihrem Verhältniß zueinander in die göttliche Intelligenz selbst hinein verlegt werden müßte, wenn all diese verschiedenen Wesen mit ihren eigenthümlichen Naturen, Tendenzen und Strebungen in dieser göttlichen Intelligenz vorbildlich da sein sollten! Der Kampf ums Dasein, der unerbittliche, müßte in Gott, den Schöpfer selbst hinein verlegt werden! Wollte man diesem zu entgehen suchen durch die Annahme, daß nur die Arten, nicht die Individuen vorbildlich in Gott seien, da nur die Arten von den Ideen oder Formen gebildet werden, die Individuen aber durch die Materie als principium individuationis entstehen, so würde das nichts helfen, denn eben die Arten sind es, die den großen Kampf ums Dasein begründen, von denen also die Individuen den Trieb und die Fähigkeit erhalten ihn zu führen. Außerdem steht diese Annahme in Widerspruch mit der Thomistischen Lehre von der Welterhaltung als beständiger Neuschaffung oder fortdauernder Schaffung und von der göttlichen Weltregierung und Vorsehung auch bezüglich der

Individuen und ihres Thuns und Lassens. Sehen wir indeß hievon ab und versetzen uns an den Anfang der Schöpfung, wo Gott alle die Pflanzen und Thiere je nach ihrer Art hervorgebracht haben soll. Ist dies wol denkbar oder erträglich anzunehmen, wenn man bedenkt, in welchem Verhältniß diese Wesen oft zueinander stehen und wie sie leben und wirken? Hat Gott z. B. auch die Thiere sogleich am Beginn der Schöpfung unmittelbar selbst geschaffen, die nur als Schmarotzer von andern leben, sei es in ihnen, wie die Eingeweidewürmer, sei es von ihnen, wie Ungeziefer aller Art? Und hat er ihnen gleich die Werkzeuge aller Art anerschaffen, sich gegenseitig zu quälen, zu zerfleischen, zu vernichten, wie die Natur dies zeigt? Es lautet erbaulich, wenn Thomas meint, gerade durch die Mehrheit und Verschiedenheit werden die Wesen in einer bestimmten Ordnung miteinander verbunden und dieses bonum ordinis gehöre zur Vollkommenheit der Welt und die Geschöpfe können sich gegenseitig zum Wohle dienen und eben dadurch werden sie Gott erst recht ähnlich! Dem wirklichen Sachverhalt gegenüber eine naive Ansicht, welche die Augen schließt vor der Nothwendigkeit und Thatsache, daß diese Wesen nicht leben und sich forterhalten können, ohne sich gegenseitig zu gefährden, zu verdrängen, zu vernichten. — Was die Schöpfung der Geisterwelt betrifft, so gehen wir hier darauf nicht näher ein; nur die Bemerkung drängt sich auf: wenn einerseits die materielle Welt und andererseits die Geisterwelt zur Vollkommenheit der Schöpfung gehört, so ist damit auch die Materie als Moment der Vollkommenheit und also als Moment der Gottähnlichkeit der Welt bezeichnet und es ist unberechtigt, sie als an sich ideenlos oder wie nichtseiend oder als irrational zu betrachten!

So verhält es sich mit der so sehr gerühmten Gotteslehre des Thomas von Aquino! Sie ist größtentheils eine künstlich geschaffene abstracte Scheinwissenschaft, die im Gegensatz gegen die offensten, klarsten Thatsachen der Natur und Geschichte ausgebildet worden ist mit Hülfe abstracter Grundsätze und Formeln und durch die nähere Erforschung der Natur und Geschichte in der freien modernen Wissenschaft widerlegt erscheint. Wer es wagt, diese Lehre frei und vorurtheilslos zu prüfen, der muß und wird erkennen, daß es weder unnütz noch unberechtigt oder gar frevelhaft

sei, nach einer besseren philosophischen Weltauffassung zu streben, als diese Thomistische Philosophie sie bietet. Und der Papst selbst thäte wahrlich besser, lieber die einfache, edle religiöse Lehre des Stifters des Christenthums zu verkünden und dessen religiöses Leben dem Volke als Vorbild hinzustellen zur Förderung der Religion und zum Heile der Völker, anstatt diese veraltete, unhaltbar gewordene Philosophie den Schulen aufzuzwingen und die Religion Christi selbst in so enge Verbindung damit zu bringen, daß mit Erkenntniß der Unhaltbarkeit und Falschheit so vieler von diesen scholastischen Aufstellungen auch die Religion selbst gefährdet wird und tiefe Erschütterung wo nicht Vernichtung erfahren muß. Aber freilich, schon der jüdischen Hierarchie war mit der Lehre und dem gottinnigen Leben Jesu wenig gedient, da es ihren Zwecken und Strebungen wenig entsprach; und wir wissen, wie sie sich demgemäß dagegen verhalten hat! Starre Gesetzesvorschriften und dogmatische Formeln, sowie eine unterworfene, dienstbare Scheinwissenschaft sind passend, ja nothwendig zur Errichtung und Ausübung eines kirchlichen Regiments, ohne welches den Hierarchen die Religion gar nicht bestehen zu können scheint. —

Werfen wir nochmals einen Blick auf den Stand der Sache, dann ergibt sich Folgendes: Die logischen Gesetze und die allgemeinsten, nothwendigen Grundsätze oder nicht nichtsein könnenden und nicht anders sein könnenden Axiome sind allerdings sicher und von uns vollständig durchschaubar; aber sie sind fürs erste nur formaler Natur und geben keine sachliche Kenntniß, und dann verkünden sie nur sich selbst eben wegen ihrer an sich seienden Nothwendigkeit, nicht aber einen göttlichen Urheber, von dem sie etwa geschaffen, von dem sie abhängen und bedingt sind. Das Causalgesetz gilt ebenfalls als unbedingt, aber es ist an sich auch nur formal und fordert bei der Anwendung eine sachliche Grundlage. Die Wirkung aber, von der wir dabei als sicherer, unumstößlicher Grundlage eines Schlusses auf die Ursache im gegebenen Falle ausgehen können, ist nur das Sein, die Existenz der Welt und unsers Selbst. Von dieser Grundlage aus können wir zunächst nur auf ein ewiges Sein schließen, nicht aber auf die Beschaffenheit dieses ewigen Seins oder Seienden selbst. Auf diese vermöchten wir nur aus der Beschaffenheit der Welt als Ganzem (Universum) einen sichern Schluß zu ziehen. Aber eben die Welt als Ganzes ist uns nach Zeit, Raum und Entwickelungsproceß zu wenig bekannt, als daß wir mit Gewißheit die Beschaffenheit des

ewigen Seins als göttlichen Urgrundes bestimmen könnten. Thomas will dies zwar thun, aber von sehr beschränkter, ja theilweise geradezu falscher Auffassung der Welt aus und außerdem mit voller Vernachlässigung oder wenigstens nicht genügender Berücksichtigung der negativen Instanzen, welche die Unvollkommenheit der Welt unserm Urtheile nach darbietet. Soll eine Erkenntniß Gottes von unserm Standpunkt aus irgendwie gelingen, so kann sie nur auf Grundlage der Betrachtung des menschlichen Geistes und aus der Entwickelung des Bewußtseins der Ideen oder des Idealen im Dasein erreicht werden. Gerade diese Betrachtung aber ist bei den Scholastikern und auch bei Thomas nicht zur Entwickelung gekommen, da sie nur die objective Welt und ihre Beschaffenheit zur eigentlichen Grundlage machen wollten. Zwar die nähere Bestimmung der Eigenschaften des göttlichen Urgrundes wollten sie anthropomorphisch gewinnen, allein es fehlt die Begründung der Berechtigung dafür, und außerdem kommen sie bei dieser Bestimmung Gottes als menschenähnlichen, wenn auch absolut vollkommenen Wesens mit der Beschaffenheit der Welt in Disharmonie, da diese einem menschenähnlichen, nach Menschenart denkenden und wirkenden Gott nicht angemessen erscheint, wie wir sahen. Die Bestimmung des ewigen Urgrundes der Welt dem Bewußtsein des Idealen gemäß, ist aber nicht erreichbar außer im Verlaufe des menschlichen Entwickelungsprocesses selbst, durch den nur allmählich die Grundideen immer bestimmter und klarer zum Bewußtsein der Menschheit kommen, wodurch die unvollkommenen anthropomorphischen Bestimmungen des Göttlichen überwunden werden. Bestimmungen, in denen die Menschen und Völker ihre Götter oder ihren Gott nach ihrem Bild und Gleichniß sich gestaltet haben, sodaß die Gottheit für sie immer das war, was sie daraus selbst gemacht haben. Mit ihrer Vervollkommnung mußte daher auch ihre Gottheit vollkommener werden. Dies war eben der concrete, subjective Standpunkt des Glaubens, nicht der allgemeine und objective Standpunkt des Wissens. Der Glaubensstandpunkt, durch den allerdings die Religion lebendig ist, kann immer nur subjectiv sein, im Gemüth, im subjectiven Bedürfniß und Verlangen der Menschen wurzelnd. Er ist daher auch gewissermaßen egoistisch, selbstsüchtig und rechthaberisch, sodaß von ihm aus die Menschen über Gott und seine Macht verfügen zu ihren Gunsten, wenn es auch zum Verderben anderer Menschen gereicht, — während das Wissen sich auf den objectiven, allgemeinen Standpunkt des Seins

der göttlichen Weltordnung stellt — gewissermaßen wie Gott selbst es thut, und daher Sonnenschein und Regen den Gerechten und Ungerechten gewährt. Um dieses subjectiven Standpunktes des Glaubens willen ist der Glaube, die Religion auch Grund, Veranlassung von Zwiespalt, Haß und Verfolgung der Menschen und aller Gewaltthätigkeiten, die daraus hervorgehen. Diese selbst wiederum sind um so größer, je mehr der Subjectivismus des Glaubens sich als objectiv geltend machen will, als objective Macht in der Geschichte wirkt und äußere Gewaltmittel anwenden kann, oder auch eine scheinbare Wissenschaft zur Geltung bringt. Eine scheinbare, da auf bloßem Glaubensstandpunkt ein wirkliches, objectives Wissen nicht möglich ist. Denn wirklich allgemein gültige Gründe können ihm als particularem nicht zur Verfügung stehen, daher derselbe im Gebiete des Gemüthes und Affectes sich befindet und demgemäß sich auch geltend macht sogar trotz aller Irrationalität. Die Wissenschaft hat diesem gegenüber eine doppelte Aufgabe: eine kritische und eine positiv erkennende. Schon durch die Erfüllung der erstern hat sie den Glauben vielfach gereinigt, indem sie Wahngebilde aller Art, Irrthümer und falsche Begründungen allmählich zerstörte, und hat zugleich demselben einen immer mehr objectiven Charakter durch ihr Streben, das Allgemeine zu erkennen, gegeben. Dadurch schon ward die Menschheit nicht blos von Irrthum, sondern auch von unendlich vielen Drangsalen befreit, welche der so subjective und vom Affect und der äußern Gewalt beherrschte Glaube über die Völker brachte. Sie hat dadurch in diesem Gebiete, wie die Vernünftigkeit, so die Duldsamkeit und Humanität befördert dem Fanatismus und der Unmenschlichkeit gegenüber, welche der unvollkommene, ungeläuterte Glaube mit sich brachte. Was die positive Erkenntniß des Göttlichen betrifft, so ist der Natur der Sache nach die Wissenschaft noch unendlich weit von ihrem Ziel entfernt, da die Grundlage sicherer Gotteserkenntniß, nämlich die Welterkenntniß, selbst noch zu unvollkommen gegeben ist; vollends damals unvollkommen war, als die Scholastiker ihre Schlüsse darauf bauten, indem sie von unbekannten Wirkungen auf die Ursache schließen wollten, die Idealentwickelung aber, die allerdings eine bessere Grundlage ist, vernachlässigten. Eine Entwickelung, die außerdem nur sehr allmählich stattfindet und in manchen Schwankungen verläuft, sodaß ein fester Bau der sichern Erkenntniß auch darauf sich noch jetzt nicht vollenden läßt. Es bleibt demnach noch bei des Apostels schon angeführtem Wort,

daß wir nur wie durch den Spiegel und im Räthsel Gott zu erkennen vermögen. Uebrigens, um es noch einmal hervorzuheben, ist für den Glauben das menschliche Gottesbewußtsein durch Jesus selbst in der angemessensten, wenn auch anthropomorphischen Weise bestimmt worden, sowie von ihm auch das religiös-sittliche Verhalten endgültig und mustergültig geübt und dadurch gezeigt worden ist. Der subjective Charakter des religiösen Glaubens ist dabei zwar nicht aufgehoben, aber dadurch von seinem eigennützigen, gewissermaßen egoistischen Charakter befreit, daß das Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe als das höchste von ihm untrennbar verbunden werden. Hätte dieses in der Entwickelung des Christenthums zur Kirche mehr Beachtung und Durchführung gefunden, so wäre sicher die Religion unendlich segensreich für die Völker geworden durch Veredlung und Humanisirung, und die wilden Streitigkeiten, Kämpfe und fanatischen, grausamen Verfolgungen, welche die Kirche entehrt haben, wären nicht in diesem Maße eingetreten. Aber auf den Glauben ward eine irdische Macht und Herrschaft gegründet, und auf denselben auch eine vermeintliche Wissenschaft ausgebildet, die nicht durch die Macht der Gründe und durch Vermittelung klarer Erkenntniß und Einsicht wirken, sondern im Bunde mit irdischer Macht nur durch Vernunftunterwerfung sich Geltung verschaffen konnte, — die wahre Wissenschaft durch Verhinderung der freien Forschung hemmend. — In jedem Glauben übrigens ist, wenn auch mehr oder weniger vollkommen und oft nur sehr unvollkommen, der beglückende Gottesfriede gefunden worden von redlich suchenden Seelen, wie auch jeder Glaube zur höchsten Aufopferung (der Gottheit und des ewigen Zieles wegen) die Kraft und Geneigtheit verliehen hat und verleiht, selbst wenn die Leistung der bessern Einsicht wie eine Uebertreibung oder Caricatur erscheint. Dieser Umstand vermag einigermaßen versöhnend und beruhigend zu wirken bei den oft so furchtbaren Schauspielen, welche die Geschichte der Religion bietet, und gegenüber all den unvernünftigen Wahnvorstellungen, von denen Menschen und Völker sich seit Jahrtausenden beherrscht zeigen.

Literatur zur philosophischen Gotteslehre.

Außer den schon genannten Werken von J. Kleutgen, Stöckl, K. Werner und Gonzalez:

J. N. Oischinger, Die speculative Theologie des Thomas von Aquino (Landshut 1858), und desselben: Quaestiones controversae de philosophia scholastica (daselbst 1859). Vgl. auch Ant. Günther's Werke.

Ceslaus M. Schneider, Natur, Vernunft und Gott. Abhandlung über die natürliche Erkenntniß Gottes nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin (Regensburg 1883).

Von der eigentlich theologischen (nicht-philosophischen) Literatur wird hier Umgang genommen.

IV.

Thomistische Naturphilosophie.

Einleitung.

Ist die philosophische Gotteslehre des Thomas, wenn auch immerhin in der wissenschaftlichen Grundlage Aristotelisch, doch in mancher Beziehung von Aristoteles unabhängig und abweichend, weil durch Bibel und Dogma mitbestimmt, so tritt in der Thomistischen Naturphilosophie wiederum, wie in der Erkenntnißlehre, die volle Abhängigkeit unsers Scholastikers von seinem philosophischen Meister entschieden hervor. Sogar mehr noch als in der Lehre von der menschlichen Erkenntniß; denn während die beliebten dialektischen Erörterungen und Streitigkeiten zu mannichfacher Beschäftigung mit jener und zur selbstthätigen Uebung Veranlassung gaben, geschah es nur selten und in beschränktem Maße, daß man sich mit der Betrachtung und Erforschung der Natur selbst befaßte; man begnügte sich vielmehr mit dem Studium der Werke der Alten, insbesondere des Aristoteles über dieselbe. Albertus Magnus und besonders Roger Bacon bilden eine Ausnahme und konnten mit ihrem Streben die Richtung und den Geist der Zeitgenossen nicht ändern. Von Thomas insbesondere ist nichts bekannt, daß er je selbständigen naturwissenschaftlichen Studien, d. h. Beobachtungen der Natur selbst, obgelegen habe, wenn er auch Bücherweisheit darüber wohl kannte und sogar der Erkenntniß der Natur gelegentlich das Wort redete.

Die Naturphilosophie ist daher, mit modernem Maßstab gemessen, der durchaus schwächste Theil der Thomistischen Philosophie und zeigt nicht blos unvollkommene Kenntniß der Natur, sondern auch vielfach falsche Auffassung derselben. Dies müssen

auch die Neuscholastiker und selbst die begeistertsten Verehrer des Thomas zugeben für diesen und für die mittelalterliche Scholastik überhaupt. Die Gründe hiefür sind unschwer zu erkennen: Man war in der Meinung oder in dem Wahne befangen, daß durch Aristoteles (und die alte Philosophie) im Wesentlichen schon Alles erkannt und geleistet sei, was die menschliche Vernunft überhaupt in Bezug auf Naturerkenntniß und natürliche Wahrheit zu erkennen und zu leisten vermöge. Und man meinte daher, diese natürliche Wahrheit und Erkenntniß aus dessen Schriften schöpfen zu können ohne eigene selbständige Forschung. Dann aber war diese, auch wo sie versucht werden sollte, allenthalben gebunden und beschränkt durch die vielfach sehr enge Verbindung, in welche die alte, wenn auch beschränkte oder geradezu falsche Naturauffassung mit den kirchlichen Dogmen, zum Theil sogar mit dem kirchlichen Cultus gebracht worden war, — wie ja überhaupt die enge Verbindung der Religion mit der Naturauffassung ein Haupthinderniß der wissenschaftlichen Erforschung und rationalen Auffassung der Natur durch alle Zeiten hindurch gewesen ist. Es war dies schon der Fall bei den Philosophen des Alterthums. Selbst dem Anaxagoras z. B., der doch zuerst einen vernünftigen Geist (νοῦς) als Princip der Weltordnung annahm, hat dieses Verhältniß die Anklage auf Gottlosigkeit zugezogen, weil er die Sonne, entgegen der Volksreligion, für eine glühende Masse erklärte. Wie es im Mittelalter, insbesondere im 13. Jahrhundert, in dieser Beziehung gehalten wurde, davon gibt besonders die Lebensgeschichte des Franciscaners Roger Bacon, des Zeitgenossen des Thomas von Aquino, ein beredtes Zeugniß. Derselbe mußte einen großen Theil seines Lebens im kirchlichen Gefängniß zubringen. — Die Neuscholastiker unserer Tage geben im Allgemeinen wol zu, daß die mittelalterliche Scholastik und insbesondere auch Thomas von Aquino in Bezug auf Naturerforschung wenig oder nichts geleistet habe, doch bemühen sie sich, nunmehr in die Schriften des Thomas möglichst viel von der modernen Wissenschaft hineinzulesen, zum Neuen womöglich irgendetwas, wenn auch nur von fern anklingendes Altes zu finden und insbesondere, so gut es gehen mag, zu erweisen, daß wenigstens nichts oder nicht viel geradezu der modernen Wahrheit Widersprechendes bei ihm sich finde. Außerdem aber sucht man die Vernachlässigung der Naturforschung oder die nur geringe Leistung in derselben im Mittelalter dadurch zu entschuldigen, daß der mittelalterlichen Wissen-

schaft die Hülfsmittel zur Naturerforschung durch Beobachtung und Experiment nicht zur Verfügung standen wie den Forschern der neuern Zeit. Dazu komme, daß diese Scholastiker von einer höhern, wichtigern Aufgabe ganz in Anspruch genommen waren, die darin bestand, der Metaphysik und Theologie eine wissenschaftliche Ausbildung zu geben, wie sie dem Christenthum resp. der Kirche entsprach, — wozu in der That ein hohes geistiges Kapital verwendet und die höchste Geistesarbeit aufgeboten ward. Indeß diese beiden Entschuldigungsgründe sind von keinem Belang, schließen vielmehr eine Anklage der Scholastik in sich bezüglich der in Frage stehenden Vernachlässigung der Naturwissenschaft. Allerdings waren den Scholastikern die großartigen Mittel und sinnreichen Verfahrensweisen zur Beobachtung und zum Experimentiren nicht bekannt, über welche die moderne Wissenschaft verfügt, die zu so großen und wichtigen Entdeckungen und praktischen Anwendungen der Naturkräfte und -Gesetze geführt haben; allein diese Mittel haben sie eben deshalb nicht gekannt, weil sie nicht selbständig geforscht und nicht selbst Beobachtungen angestellt und Versuche gemacht haben; hätten sie dies gethan, dann würden sie auch allmählich die richtigen Forschungsmittel und Methoden entdeckt haben. Auch der modernen Wissenschaft sind dieselben nicht geschenkt worden, ehe die Forschung begann, sind nicht für sie fix und fertig gleichsam vom Himmel gefallen, sondern sie wurden bei der thatsächlichen Erforschung der Natur gleichsam als Nebengewinn erzielt — wie es ja allenthalben geschieht, daß nur bei wirklicher Thätigkeit in den verschiedenen Gebieten des Daseins die richtigen Mittel und bessern Methoden allmählich gefunden werden. — Was aber die höhere und wichtigere Aufgabe betrifft, welche sich die Scholastik gestellt und deren Erfüllung Zeit und Kraft der philosophischen und theologischen Forscher so sehr in Anspruch genommen habe, daß sie für die geringere und unwichtigere Naturforschung nicht mehr ausreichten und diese daher einer spätern Zeit überlassen werden mußte, — so liegt in dieser vermeintlichen Entschuldigung vielmehr eine schwere Anklage gegen die Scholastik. Diese wollte ja die philosophische Gotteslehre durchaus auf die Welt, auf die Natur und deren Beschaffenheit gründen, wie dies von den modernen Scholastikern so sehr hervorgehoben und gerühmt wird an der Scholastik, als den objectiven Charakter der scholastischen Philosophie begründend gegenüber dem vielgetadelten sogenannten Subjectivismus der neuern Philosophie. Ist dem so — und

Thomas selbst legt großen Werth auf die Naturerkenntniß[1], — dann war für die Scholastiker vielmehr die dringendste Aufforderung gegeben zu unablässiger, eifrigster Forschung über die Natur — schon zu dem Zwecke, um für ihre Gotteslehre eine sichere, klare Grundlage zu haben, von der aus zuverlässige Schlüsse über die Natur hinaus ins Gebiet des Uebernatürlichen gemacht werden konnten. War diese Natur nicht erkannt oder sogar falsch aufgefaßt, wie sollte da eine richtige Erkenntniß Gottes als Urhebers oder Schöpfers der Natur und ihrer Ordnung zu Stande kommen? Die genannte höhere, metaphysische und theologische Aufgabe war also gar nicht oder nur höchst unvollkommen zu lösen ohne vorherige Erforschung und Erkenntniß der Welt, der Natur und ihrer Gebilde und Gesetze, da man doch von einer Wirkung, die man selbst noch gar nicht kennt oder nur unvollkommen erkennt oder geradezu unrichtig auffaßt, unmöglich einen richtigen Schluß auf die Ursache machen und diese nach der Beschaffenheit der Wirkung in richtiger Weise näher bestimmen kann! Die sogenannte höhere Wissenschaft, mit welcher sich die Scholastik beschäftigt hat, kann also unmöglich als hinreichender Grund gelten, daß sich dieselbe nicht eifriger um die Naturerkenntniß bemühte, jene höhere Wissenschaft forderte gerade zu eifrigem Naturstudium auf! Vielmehr lag der Grund dieser Vernachlässigung, wie wir oben hervorgehoben, darin, daß man einerseits wähnte, Aristoteles habe bezüglich der Natur schon im Wesentlichen Alles geleistet, was die menschliche Vernunft überhaupt hierin zu leisten vermag, andererseits in der Gebundenheit des Geistes durch die enge Verbindung dieser Aristotelischen und der gewöhnlichen, populären Auffassung der Natur mit dem kirchlichen Lehrsystem, wodurch alle irgend bedeutend geänderte Naturauffassung ausgeschlossen und verpönt war, — wie der Kampf der Scholastik und kirchlichen Auctorität gegen die moderne Naturwissenschaft hinreichend bezeugt. Uebrigens aber ist die jeweilige Naturerkenntniß überhaupt keine so sichere Grundlage für die Gotteserkenntniß, wie die Scholastiker von damals und jetzt annehmen, da die Natur, die Welt sich für den Menschengeist und seine Forschung als unendlich erweist und die Erkenntniß daher nie vollendet und ganz sicher sein kann, — selbst noch in der Gegenwart, in welcher doch die Naturwissenschaft um so viel vollkommener ist als zur

[1] Sum. c. Gent., l. II, Introd.

Zeit der Scholastik. Auch die Naturerkenntniß trägt zudem einen subjectiven Charakter an sich, da sie von der Kraft und Entwickelung des Menschengeistes selbst bedingt ist, und demgemäß kann sie nicht ein so ganz reales, objectives Fundament der Schlußfolgerungen über die unmittelbare Erfahrung hinaus bilden, da eben nicht die Natur selbst, sondern die subjective Erkenntniß davon diese Grundlage für die logische Operation bildet. Ueber den sogenannten Subjectivismus kommt daher insofern auch die Scholastik in dieser Beziehung nicht hinaus, da es sich um eine subjective Function und jeweilige Einsicht des erkennenden Subjectes handelt. Umgekehrt darf der modernen Philosophie nicht schon deshalb ein blos subjectiver Charakter zugesprochen werden, weil sie bei dem Versuch einer Gotteserkenntniß nicht von der Natur resp. deren Auffassung ausgeht, sondern vom subjectiven Geiste resp. dessen rationaler und idealer Natur und deren unmittelbarer Wahrnehmung. Denn diese Natur ist nicht blos subjectiv und offenbart nicht blos subjective Gedanken oder Einfälle, sondern bezeugt selbst einen objectiven, allgemein gültigen, Allen gemeinsamen Charakter, wie die objective Natur selbst, und offenbart sich zudem selbst im unmittelbaren Bewußtsein in seinem Dasein, in seiner Nothwendigkeit und Rationalität. Der Geist, das vernünftige Wesen des Menschen mit Bewußtsein, Selbstbewußtsein und der Fähigkeit idealen Fühlens und Urtheilens, ist demnach keine so unzuverlässige oder geradezu unbrauchbare Grundlage, von der aus nach Dasein und Wesen des göttlichen Weltgrundes geforscht werden kann, wie die Scholastiker der neuern Zeit zu behaupten pflegen; zumal wenn man erwägt, daß der menschliche Geist mit Vernunft und Willen das Höchste ist, was die Erde bietet und was unserer Erforschung zugänglich ist. Sodaß demnach, wenn von irgendetwas, so von ihm aus, also von diesem subjectiven Wesen aus, auf einen göttlichen vernünftigen Urgrund des Daseins geschlossen werden kann. — Wenn indeß wirklich, wie die Scholastiker behaupten, nur von der Natur und deren Erkenntniß aus philosophisch auf das Dasein und Wesen Gottes geschlossen und eine Theologie ausgebildet werden kann, — welche Vorstellung und welchen Begriff vom Wesen und Wollen dieser Gottheit könnte sich der Philosoph bilden consequent von dieser Grundlage aus? Es müßte da ein Gott angenommen werden, der die Menschen ins Dasein gerufen oder gesetzt hätte mit der Aufgabe, nicht blos nach seinem Willen zu handeln, sondern

auch ihn erst aus der Natur und ihren Erscheinungen zu erkennen und richtig von ihm zu glauben und zu denken — bei Verlust ihres ewigen Heils! Aus einer Natur ihn, den göttlichen Urheber, zu erkennen, die sie selbst nicht blos nicht erkannten, sondern großentheils miskannten, falsch auffaßten und deuteten. Einer Natur, die sie daher beständig in Irrthum und in Täuschungen aller Art führte, sodaß sie gerade durch diese Natur bei Befriedigung ihres religiösen Bedürfnisses dem Ungöttlichen statt dem Göttlichen huldigten durch so viele Jahrtausende hindurch, und noch dazu so allgemein! Allerdings kamen die Menschen zum Bewußtsein, zum Glauben und zur Verehrung eines Göttlichen, aber doch nicht so sehr, weil die Natur — die sie nicht oder falsch kannten — ihnen ohne weiteres Gott zeigte oder kundgab — etwa wenigstens in der Denkoperation, — sondern weil sie in der Seele (also subjectiv) ein Bedürfniß fühlten oder dazu von ihrer Natur gedrängt wurden. Die unverstandenen Erscheinungen der Natur aber veranlaßten sie, dieses Bedürfniß in gar seltsamen Weisen zu befriedigen und gar verschiedene unsichtbare, geheimnißvolle und oft geradezu bösartige Mächte und Zauberwesen an die Stelle der Gottheit zu setzen.[1] Wenn also auch wirklich die Natur Zeugniß von einem Göttlichen gibt, so jedenfalls nicht so ohne weiteres von einem Gott, wie ihn das Christenthum lehrt, von einem gütigen, alle Menschen in Liebe umfassenden Wesen, das Alles in Vorsehung leitet und zum Besten ordnet, — sonst hätten die Menschen, wenn nicht eine directe göttliche Offenbarung von seinem Wesen selbst, so doch eine genaue Erkenntniß der Natur mitbekommen müssen, von der aus sie dann selbständig zur Erkenntniß des göttlichen Urhebers der Natur, seines Wesens und seines Willens hätten kommen und ihre eigentliche ewige Bestimmung hätten anstreben können, anstatt in Irrthümern aller Art jammervoll Jahrtausende hindurch umherzutasten — während doch andererseits die Erreichung ihres ganzen Daseinszieles vom rechten Glauben an Gott und vom Gehorsam gegen dessen Willen abhängig sein sollte! — Doch wie dem sei; die Scholastiker, insbesondere Thomas von Aquino und seine Anhänger, halten dafür, daß von der Naturkenntniß aus die richtige, sogenannte objective Erkenntniß Gottes auf logischem Wege durch Schlußfolgerung zu

[1] Vgl. mein Werk: Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwickelung in Religion, Sittlichkeit und Sprache (München 1883).

erreichen sei. Und dies mußte für sie eine dringende Aufforderung sein, die überlieferte Naturauffassung genau zu prüfen und auch selbst die Natur weiter zu erforschen, um eine ganz richtige, gesicherte Grundlage für ihre logischen und metaphysischen Operationen zu haben. Dies thaten sie aber nicht, obwol ihnen trotz aller geringen geschichtlichen Kenntniß nicht unbekannt sein konnte, daß in frühern Zeiten und bei ungebildeten Völkern die Naturkenntniß viel geringer und viel unrichtiger war als später und bei gebildeten Völkern, also wenigstens hierin ein Fortschritt in der Menschheit stattfinde und beständige Weiterforschung nicht blos für praktische Zwecke, sondern auch im Interesse der höchsten Wissenschaft durchaus ein dringendes Bedürfniß, ja die Grundbedingung alles höhern Wissens sei. Die Neuscholastiker aber sollen insbesondere noch in Betracht ziehen, daß, wenn die populäre und die Aristotelische Naturauffassung zur Grundlage der philosophischen Gotteslehre gedient haben, dann die neuere Philosophie auch die erweiterte Naturerkenntniß, wie sie die moderne Naturwissenschaft bietet, als Fundament zu einer solchen verwenden darf, und daß es demnach ganz berechtigt ist, wenn die scholastische (wie die Aristotelische) Philosophie in Bezug auf den göttlichen Urgrund alles Daseins die entsprechende Modification und Berichtigung erfahre.

Was das Charakteristische der Aristotelischen und also auch der Thomistischen Naturphilosophie betrifft, so besteht dieses hauptsächlich darin, daß sie von der Naturwissenschaft nicht geschieden, daß sie in dialektischer Erörterung von Principienfragen und in descriptiver Darstellung verläuft. Außerdem aber wird die Natur und das Einzelne in ihr als fix und fertig Gegebenes betrachtet, und wird daher die eigentliche Genesis und Entwickelung derselben wenig oder so gut wie nicht berücksichtigt, während die moderne Naturphilosophie und -Wissenschaft gerade diese vorzugsweise ins Auge faßt. Allerdings wird von Thomas die Welt nicht, wie von Aristoteles, als ewig und also unentstanden und immer fertig betrachtet, da er eine göttliche Schöpfung derselben in der Zeit oder mit der Zeit behauptet; allein das Entstehen derselben wird als eine Wunderthat und sie selbst als durch den Schöpfungsact fix und fertig Gestelltes (im Ganzen und in den einzelnen Reichen der Natur mit ihren Gattungen und Arten) aufgefaßt, sodaß Schöpfungslehre und Naturphilosophie keine Entwickelungsstufen im modernen Sinne in sich schließen.

Wir können im Folgenden selbstverständlich nur die all-

gemeinen Grundlehren und principiellen Momente der Aristotelisch-Thomistischen Naturphilosophie in Betracht ziehen und kritisch würdigen, nicht die Ansichten über das Einzelne oder Besondere berücksichtigen. Nur kurz soll auch die Aristotelisch-Thomistische Lehre von Raum und Zeit und die scholastische Auffassung des Weltgebäudes erörtert werden. Eingehender die von Aristoteles übernommenen Grundprincipien der Weltdinge und des Weltgeschehens: Stoff, Form und Substantialität, Wesen und Existenz, bewegende Ursache, Zweckmäßigkeit und Zweckursache. Ferner die wichtige, einflußreiche Lehre von Potentialität und Actualität; dann die Lehre vom Organischen und Lebendigen oder von dem Beseelten und der Seele mit ihren Kräften und Functionen, vom Ursprung und von der Fortpflanzung des Beseelten; auch die Thomistische Lehre von der Materie als principium individuationis ist zu prüfen. In Bezug auf all dieses hält sich Thomas wesentlich an die Lehren des Aristoteles, soweit nicht Schöpfung und göttliche Weltregierung dabei in Betracht kommen. Eine kritische Würdigung dieser Lehre muß sich daher zugleich auf die Aristotelische Weltauffassung beziehen.

1) Von Raum, Zeit und Bewegung und vom Weltgebäude.

In der Lehre von Raum, Zeit und Bewegung folgt Thomas ganz dem Aristoteles, da in der kirchlichen Dogmatik keinerlei Hinderniß vorlag gegen die Annahme der Aristotelischen Aufstellungen. Aristoteles faßt den Raum auf als die (innere) Grenze des umschließenden Körpers gegen den umschlossenen; die Zeit aber als das Maß oder die Zahl der Bewegung in Bezug auf das Früher oder Später, wobei das Jetzt, das immer ein Vorher und Nachher erfordert, als das eigentliche, im Fluß oder in Succession begriffene Wesen erscheint, — zugleich discret und continuirlich, da es immer wieder ein Anderes ist und doch auch gleich bleibt. Die Bewegung ist nach der allgemeinen Aristotelischen Formel von der Potentialität und Actualität bestimmt als der Uebergang aus der Potenz in Actualität. Im Grunde ist Bewegung auf Ortsveränderung zurückzuführen, denn auch Veränderung der Quantität und der Qualität, Vergrößerung und Verkleinerung wie Umwandlung schließen eine Veränderung in Bezug auf den Ort in sich.

Diese kurzen Andeutungen in Bezug auf die Aristotelische Lehre, die auch die Thomistische ist, zeigen schon, wie unvollkommen die Auffassung der Sache war und geblieben ist, solange die Scholastik herrschte. Zunächst ist hervorzuheben die Verwechselung des Ortes (τόπος) mit dem Raume oder vielmehr die Gleichsetzung von beiden, und der Umstand, daß nach dieser Bestimmung bezüglich des Ganzen der Welt anzunehmen wäre, daß nicht die Welt (Kosmos) im Raume, sondern der Raum in der Welt wäre, da der äußerste Umkreis des Universums nicht mehr von einem andern Körper mit seiner innern Grenze umschlossen, also nicht mehr im Raume wäre. So mußte der Kosmos aufgefaßt werden als bestehend aus dem äußersten Umkreis mit den Fixsternen (Firmament), dann der Sonne mit den Planeten und dem Monde und endlich der Erde als Mittelpunkt von all diesem, der umkreist werde; die Welt demnach als ein in sich geschlossenes, begrenztes Ganzes erschien, an dessen Grenze Raum und Zeit aufhören und das Unendliche oder eigentlich das Unbestimmte oder Nichtseiende beginnt. Ueber und außer welchem aber das Göttliche, der göttliche Geist oder Verstand als das erste Bewegende gedacht wurde. Für Thomas und die kirchliche Scholastik überhaupt war diese durch den in Frage stehenden Raumbegriff bedingte Auffassung der Welt als in sich abgeschlossenes, fix und fertiges Ganzes ganz passend und verwendbar, da sie das Jenseits und den Himmel dadurch leicht außer die Welt, außer Raum und Zeit verlegen und die reinen Geister als vollständig unräumlich und allenfalls auch als unzeitlich auffassen konnten. Auch konnten sie damit die Gottheit, trotz der Allgegenwart derselben in der Welt, doch auch noch als außerweltlich auffassen und sie noch besonders im Himmel wohnen lassen — obwol allerdings dieser Ausdruck nicht mehr passen kann, wenn Raum und Ort für das Jenseits verneint wird. Begriffliche Bestimmungen verlieren dabei eben ihren festen Boden, alle Anschaulichkeit und menschliche Verständlichkeit, — während für das Vorstellungsleben der Gläubigen dieses Jenseits außer der Weltkugel eben auch wieder als eine Räumlichkeit, wenn auch als höhere, himmlische, hingestellt wird. Eine Räumlichkeit, die gewissermaßen an den äußersten Umkreis der Welt sich anschließt, für die Vorstellung des gläubigen Volkes, — wie denn auch die Kunst das religiöse Vorstellungsleben in dieser Weise gebildet und befestigt hat, indem sie Gott als thronend über dem Weltall oder der Weltkugel darstellt und

von Engeln und Auserwählten wie ein erhabener Herrscher umgeben sein läßt. — Es ist unschwer einzusehen, daß diese Auffassungsweise durch das Kopernikanische System und die Fortbildung der neuern Astronomie ihren Halt verloren hat, da nunmehr dieser in sich geschlossene, beschränkte Kosmos der alten und mittelalterlichen Wissenschaft durchbrochen und in das Unendliche erweitert ist, sodaß von einem Ende des Weltalls und von einem äußersten, es um- und abschließenden Umkreis keine Rede mehr sein kann. Ebenso wenig ist ja auch die Aristotelische Bestimmung des Raumes noch haltbar, — die übrigens schon von des Aristoteles erstem Nachfolger Theophrastos angezweifelt wurde und von der Philosophie und Physik der neuern Zeit durchaus aufgegeben ist, obwol die Objectivität des Raumes als reale Möglichkeit des Körperlichen und der physischen Bewegung allenthalben festgehalten wird — mit Ausnahme allerdings jener, die dem extremen Idealismus huldigen.

Was die Zeitbestimmung des Aristoteles betrifft (daß sie sei das Maß oder die Zahl der Bewegung in Bezug auf das Früher und Später), so sagt sie eigentlich nur, wie die Zeit gemessen und erkannt wird, weniger was die Zeit wirklich ist, d. h. objectiv ist als Dauer und Succession der Dinge, auch wenn diese nicht von einem bewußten Geiste gemessen und gezählt wird. Aristoteles nähert sich mit seiner Bestimmung einigermaßen der Auffassung der Zeit als subjectiver Anschauungsform des Menschen, wie sie in der modernen Zeit, insbesondere seit Kant von seiten des sogenannten Idealismus behauptet wird. Indeß läßt allerdings Aristoteles die Zeit doch als Wirklichkeit gelten, auch wenn sie nicht gezählt oder gemessen wird; und wenn er dieselbe als Maß oder Zahl bezeichnet, so ist sie ihm die Zahl, die gezählt wird, nicht die, mit welcher man zählt, d. h. er läßt sie als objectiv wirklich gelten. Was die Bestimmung des Wesens der Zeit als das „Jetzt" betrifft, das verläuft und doch immer ist, so hat dieselbe für die Aristotelische Weltauffassung eine sehr große Bedeutung. Während Aristoteles nämlich aus seiner Auffassung des Raumes als innere Grenze des umschließenden Körpers gegen den umschlossenen die Endlichkeit oder Begrenztheit der Welt ableitete und diese also als ein in sich geschlossenes, beschränktes Ganzes betrachtete, führt ihn seine Auffassung der Zeit zur Annahme, daß die Welt in Bezug auf Dasein und Dauer ewig, also nicht begrenzt oder beschränkt sei. Das „Jetzt" nämlich als

Wesen der Zeit setzt immer ein Vorher und Nachher voraus, sodaß man in dieser Beziehung nie an ein Ende oder eine Grenze kommen könne. Die christliche Scholastik durfte hierin dem Aristoteles nicht folgen, wenn sie auch seine Bestimmung des Wesens der Zeit annahm, da das kirchliche Dogma einen Anfang der Welt und also auch der Zeit annimmt und zu glauben vorschreibt. Indeß mag doch gerade diese Aristotelische Zeitbestimmung dem Thomas so imponirt haben, daß er, abweichend von den andern Scholastikern, insbesondere von seinem Lehrer Albertus Magnus, es für philosophisch unmöglich erklärte, die Zeitlichkeit oder das Angefangenhaben der Welt zu beweisen, und obwol er deren Geschaffensein für beweisbar hielt, doch das Angefangenhaben derselben gegenüber dem ewigen Geschaffensein für nicht beweisbar erklärte und nur durch den Glauben als gesichert erachtete.

Was die Bewegung betrifft, so ist wenig damit gewonnen, wenn sie als Uebergang aus der Potentialität in Actualität bezeichnet wird. Daß, wenn eine Bewegung stattfinden soll, die Möglichkeit dazu vorhanden sein muß, ist wol selbstverständlich. Aber worin diese eigentlich bestehe, ist damit noch gar nicht näher bestimmt. Da zur (physischen) Bewegung ein Bewegtes und ein Bewegendes gehört, so ist jedenfalls die Potentialität als eine doppelte aufzufassen, als eine passive und eine active, denn bei dem Bewegten muß die Möglichkeit oder Potenz vorhergehen bewegt zu werden, bei dem Bewegenden dagegen die Möglichkeit oder Potenz zu bewegen. Nach moderner Auffassung übrigens ist die Bewegung immer in Actualität, wenn sie auch vielfach als gehemmte oder sich gegeneinander aufhebende, wie Ruhe oder latente Kraftbethätigung erscheint. Was die Arten der Bewegung anbelangt, die alle auf locale Bewegung zurückgeführt werden, so ist mit dieser ebenfalls wenig Bestimmtes gegeben; ist außerdem die wichtigste, bedeutungsvollste Bewegung, nämlich die der Form oder Gestaltung, ganz unberücksichtigt gelassen und dafür, wie wir sehen werden, als Ursache nur eine starre Formel angenommen. Sehr unbestimmt und unklar ist auch, um schon hier darauf hinzuweisen, die Aristotelische Lehre vom Ursprung oder von der Ursache der Bewegung. Die frühern Philosophen haben großentheils die Bewegung als eine dem Stoffe stets immanente wie eine feststehende Thatsache angenommen. Die Atomisten leiteten sie aus der Beschaffenheit der Atome selbst ab resp. aus der

Verschiedenheit von deren Größe, Form und Schwere, welche eine zwar durchaus mechanische, aber verschiedene Bewegung bedingen. Ein höheres Princip der Bewegung nehmen schon die Pythagoreer an, Empedokles führte anthropopathische Principien (Liebe und Haß) ein und Anaxagoras ein rationales Gestaltungsprincip für das Teleologische in der Welt, den göttlichen Verstand (νοῦς), der zwar von dem Stoffe verschieden, aber doch demselben immanent gedacht wurde. Aristoteles eignete sich diese Lehre vom göttlichen νοῦς an und ließ von demselben die Bewegung in der Welt ausgehen. Da aber dieser göttliche Verstand von ihm als außer der Welt seiend und selbst unbewegt gedacht wird, so kann derselbe natürlich nicht durch seine Thätigkeit (die sich nur auf das eigene vollkommene Wesen bezieht), sondern nur durch sein Dasein resp. seine Vollkommenheit als Ziel alles Strebens in der Welt die Bewegung in der Natur hervorbringen. Er bewegt wie der Gegenstand der Liebe bewegt, indem er Verlangen und Streben hervorbringt. Diese Aristotelische Lehre von Gott als erstem, selbst unbewegtem Beweger leidet an schon erwähnter großer Unklarheit. Zunächst soll von ihm nur eine mechanische Kreisbewegung hervorgebracht werden bei der ihm am nächsten stehenden Fixsternsphäre, die sich dann dem übrigen Kosmos mittheile, obwol den übrigen Gestirnen (Planeten) doch auch wieder eigene Geister als Motoren zugetheilt werden, und obwol die teleologische Bewegung in der Natur sich daraus nicht ohne weiteres erklären läßt. Für dieses Teleologische und die Formen in der Natur wird ein Verlangen und Streben des Stoffes nach der Form (als Vollkommenheit) angenommen. Dadurch aber wird dann die eigentliche Quelle und der Ursprung der Bewegung, und zwar gerade der vollkommneren und bedeutungsvollen nicht mehr in die Gottheit verlegt, sondern dem Stoffe, also dem an sich Unwirklichen, dem sonst Unvollkommensten und der Quelle aller Unvollkommenheit zugetheilt! Die Scholastik nun, insbesondere Thomas, hat allerdings diese Schwierigkeiten beseitigt dadurch, daß er, obwol sonst die Aristotelische Lehre von der Bewegung beibehaltend, dieselbe, sowohl die mechanische als die teleologische, von dem göttlichen Verstande und von der göttlichen Willensthätigkeit entstanden sein läßt. Indeß, wenn hierdurch auch die Aristotelische Unklarheit und Schwierigkeit beseitigt ist, so erheben sich dafür wieder andere Bedenken. Man kann wol behaupten, die mechanische und teleologische Bewegung in der Welt habe Gott zum Urheber, aber die

Frage ist, ob dies anzunehmen gerade der scholastische Gottesbegriff gestatte. Dies nun ist in Abrede zu stellen. Da Gott als reiner Geist (in schroffem Gegensatz zur Materie und zur Sinnlichkeit) aufgefaßt wird, so ist auf natürliche Weise die mechanische, physikalische Bewegung nicht von ihm abzuleiten, so wenig als die Materie, wie schon früher bemerkt wurde. Was die teleologische Bewegung und Einrichtung der Arten und Individuen betrifft, so ist auch diese in dem beschränkten Sinne, wie die Scholastik die Zweckmäßigkeit versteht, mit dem sonst festgehaltenen Gottesbegriff resp. mit der Weisheit und Güte Gottes gegen seine Geschöpfe nicht wohl vereinbar. Denn wenn allerdings die Arten und Individuen so zweckmäßig eingerichtet sind, daß sie sich als Arten und Individuen erhalten und im Wohlsein fördern können, so ist doch diese zweckmäßige Einrichtung großentheils auf das Verderben anderer Arten und Individuen gerichtet und also für diese nicht zweckmäßig, nicht ein Beweis göttlicher Güte und Vorsehung! Wenn demnach die mechanische und teleologische Bewegung und Bildung in der Welt auf die Gottheit als ihre Quelle zurückgeführt werden, so kann dies wol geschehen, aber es wird dann ein anderer Gottesbegriff angenommen oder vorausgesetzt werden müssen.

In Bezug auf das Weltgebäude huldigte die Scholastik und auch Thomas dem sogenannten Ptolemäischen System, das im Wesentlichen auch mit der Lehre des Aristoteles über diesen Gegenstand übereinstimmte. Die Erde galt demselben als Mittelpunkt des Weltalls, um diese dachte man sich die damals bekannten fünf Planeten nebst Sonne und Mond in Bewegung (geführt von sogenannten Gestirngeistern[1]); all dies umschlossen von der äußersten, einheitlichen Sphäre, in welche die sogenannten Fixsterne fest eingefügt und mit ihr zugleich in Kreisbewegung gedacht wurden; — in Bewegung gedacht durch die Gottheit oder den göttlichen νοῦς als den selbst unbewegten ersten Beweger. Außer der Fixternsphäre und also außer der Welt mit Raum und Zeit ward die Gottheit gedacht und im Uebrigen das Unbestimmte, Unendliche, Unwirkliche, oder auf christlichem Standpunkt allenfalls der Himmel. Zwar wurde auch schon im Alter-

[1] Vgl. hierüber meine philosophische Zeitschrift „Athenäum", 1. Jahrgang (1862): „Die peripatetisch-scholastische Lehre von den Gestirngeistern" von Al. Schmid (S. 549—589).

thum die astronomische Auffassung des Weltalls errungen, die später als das Kopernikanische Weltsystem in Geltung kam und blieb. Spätere Pythagoreer, insbesondere Aristarchos von Samos und Hipparchos von Nicäa, lehrten die Bewegung der Erde um ihre Achse und um die Sonne, sowie das Stillstehen von dieser als Mittelpunkt des ganzen Systems und die Bewegung der Planeten um dieselbe; — hatten also die richtige Auffassung des Himmelsbaues schon errungen mit dem heliocentrischen Standpunkt, dem zufolge die Erde nicht mehr als Mittelpunkt des Weltalls betrachtet werden konnte. Aber diese richtige Auffassung drang nicht durch, sondern die falsche Aristotelisch-Ptolemäische kam in Geltung, insbesondere auch innerhalb der christlichen Kirche, und ward festgehalten das ganze Mittelalter hindurch, bis endlich im 16. Jahrhundert Kopernikus die alte Lehre der Pythagoreischen Schule wieder aufnahm und von da dieselbe durch die moderne Astronomie neu begründet, erweitert und, — wenn auch nach schweren Kämpfen mit der kirchlichen Auctorität, zur Geltung gebracht ward. Daß das Ptolemäische System leichter die allgemeine Annahme finden konnte, hat seinen Grund wol hauptsächlich darin, daß es die tägliche Erfahrung und die Gewähr der Sinne, den Augenschein für sich zu haben scheint. Und daß dasselbe im Christenthum so streng festgehalten wurde, geschah wol darum, weil dieses System der biblischen Schöpfungslehre und mancher besondern Stelle des Alten Testaments zu entsprechen schien, sicher derselben wirklich zu Grunde lag und demgemäß denn auch das ganze dogmatische Kirchensystem mit diesem Weltsystem in die innigste Verbindung getreten war. So zwar, daß es nicht aufgegeben werden konnte, ohne den ganzen Lehrbau selbst tief zu erschüttern. Für Thomas und die peripatetische Scholastik überhaupt kam noch die in aller weltlichen Wissenschaft maßgebende Auctorität des Aristoteles hinzu, um unerschütterlich und über allem Zweifel erhaben an der wesentlichen Richtigkeit dieses Systems festzuhalten — und dann ihrerseits durch ihre eigene Auctorität zur weitern Befestigung der Ueberzeugung von der Richtigkeit desselben wiederum beizutragen. Kein Wunder daher, daß die wahre Lehre vom Sonnensystem und vom Weltall, wie Kopernikus sie wieder aufstellte, einen schweren Kampf zu bestehen hatte mit der Kirchenauctorität und ihrer Wissenschaft, der Scholastik, und daß die Vertreter der neuen Lehre von den Theologen aller christlichen Confessionen heftige Angriffe erfuhren, und ins-

besondere von seiten der päpstlichen Hierarchie nicht blos Verbote dieser Lehre ergingen, sondern auch Verfolgungen über deren Vertreter verhängt wurden. Nunmehr ist indeß die Sache zu Gunsten des Kopernikanischen Systems vollkommen entschieden und die päpstliche Curie selbst hat ihren Irrthum in dieser Sache und ihre Niederlage eingestanden, — wenigstens thatsächlich, wenn auch nicht in ausdrücklicher Erklärung. Es bedarf daher insofern keiner weitern Kritik der scholastischen Lehre in dieser Beziehung. Indeß ist dieser Fall von so principieller Bedeutung für das Verhältniß der kirchlichen Glaubensauctorität und der kirchlichen Wissenschaft oder Scholastik zur freien, selbständigen Forschung und Wissenschaft, daß wir dabei ein wenig verweilen müssen. Um so mehr, als die Scholastiker der modernen Observanz darüber mit Stillschweigen hinwegzukommen suchen oder sich in aller Weise bemühen, die Sache zu vertuschen und die principielle Bedeutung davon zu verhüllen. Als das Werk des Kopernikus erschien (1543), lag der Urheber davon schon im Sterben und konnte demnach wegen dieser unkirchlichen Weltauffassung nicht mehr in Anspruch genommen oder zur Verantwortung gezogen werden. Auch scheint man kirchlicherseits anfangs kein großes Gewicht auf die Sache gelegt zu haben. Erst als die neue Weltauffassung mehr um sich griff, durch große Forscher an Begründung und Ansehen gewann und ihr Verhältniß zur alten biblischen, mit dem Dogma eng verknüpften Anschauung vom Weltgebäude immer bedenklicher hervortrat, fing in Rom die Reaction dagegen ernstlich an und hörte das oberflächliche Kokettiren und Spielen von seiten mancher Prälaten damit auf. Im Jahre 1616 wurde das Werk des Kopernikus (De orbium coelestium revolutionibus) auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt nebst andern Schriften, welche das „Pythagoreische" System lehrten oder vertheidigten, ward also hiermit den Gläubigen unter Strafe der Excommunication zu lesen verboten. Anderthalb Decennien später wurde Galileo Galilei, der Hauptvertreter und Begründer des Kopernikanischen Systems in Italien, von der päpstlichen Inquisition ins Gefängniß gesetzt, in langer Untersuchungshaft gehalten und verhört und endlich zu schmachvollem Widerruf der wahren Lehre gezwungen. Im Jahre 1633 mußte Galilei, 70 Jahre alt, im Armensünderhemd in der (Dominicaner-)Kirche S. Maria sopra Minerva auf den Knien liegend die ihm vorgeschriebene Abschwörungsformel nachsprechen und dem Kopernikanischen System entsagen, ja sogar auch noch

geloben, jeden zu denunciren, von dem er erfahre, daß er dieses System lehre. Die Schriften des Kopernikus und Galilei, sowie alle andern, welche das Kopernikanische System lehrten und begründeten, blieben auf dem römischen Index der verbotenen Bücher länger als zwei Jahrhunderte; dann erst, im 19. Jahrhundert, wurden sie daraus wieder gestrichen und also anerkannt, daß sich die Index-Congregation und der Papst geirrt, daß sie die Unwahrheit festgehalten und die Wahrheit kirchlich verdammt hatten. Im Jahre 1835 nämlich wurden in der neuen Ausgabe des Index all die genannten Werke weggelassen und sind seitdem daraus verschwunden geblieben. Man will jetzt von seiten der Anhänger und Vertheidiger der kirchlichen Auctorität und Scholastik das Verfahren der beiden Congregationen, des Index und der Inquisition, und des Papstes damit entschuldigen und beschönigen, daß man behauptet, es habe sich nicht um ein Dogma gehandelt, sondern nur um ein disciplinarisches Verfahren, — wie denn die beiden Congregationen nicht dogmatische Behörden seien, ihre Entscheidungen also nicht als dogmatische Entscheidungen der Kirche und ihre Irrthümer nicht als solche der Kirche gelten könnten. Allein wenn dies auch so wäre, diese Entscheidungen bedurften und erlangten die Bestätigung des Papstes, der ja unfehlbar sein und sogar für sich allein dogmatische Entscheidungen soll geben können. Daß es sich aber nicht blos um disciplinarisches Verfahren und um wissenschaftliche oder philosophische Irrthümer gehandelt habe, sondern um dogmatische Irrthümer oder Ketzereien, ist in den Actenstücken aus dem Verfahren gegen Galilei ebenso ausdrücklich behauptet wie in dem Index-Decret gegen das Werk des Kopernikus. In beiden[1] ist zugleich von Irrthümern und Ketzereien die Rede. Im Index-Decret vom 5. März 1616 wird die Kopernikanische Lehre von der Bewegung der Erde und Unbeweglichkeit der Sonne als falsa doctrina und als divinae scripturae omnias adversans bezeichnet, und wird das Verbot erlassen, damit diese der katholischen Wahrheit verderbliche Meinung sich nicht weiter verbreite. Im Urtheilsspruch der Inquisition aber gegen Galilei im Jahre 1633 wird die Sache noch bestimmter und vollständig unzweideutig zum Ausdruck gebracht. Die zwei Sätze über

[1] In meinem Werke: Das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft (1868), sind beide Actenstücke, nämlich der Urtheilsspruch der Inquisition und die Abschwörungsformel, in Uebersetzung mitgetheilt (S. 45—53).

den Stillstand der Sonne und die Bewegung der Erde werden so qualificirt: „Daß die Sonne im Mittelpunkte der Welt und durchaus unbeweglich sei, ist eine absurde und falsche Behauptung in der Philosophie und formell ketzerisch, insofern sie ausdrücklich der Heiligen Schrift entgegengesetzt ist; daß die Erde nicht der Mittelpunkt der Welt und nicht unbeweglich sei, und daß dieselbe sich bewege in einer täglichen Bewegung, das ist eine absurde und falsche Behauptung in der Philosophie und theologisch mindestens irrig im Glauben." Entschiedener kann nicht mehr ausgesprochen werden, daß die päpstliche Behörde und der Papst selbst das Kopernikanische System für eine Ketzerei erklärten, dem Ptolemäischen System dagegen dogmatischen Charakter zuschrieben, dasselbe also als ein wesentliches Moment des christlichen resp. kirchlichen Glaubens betrachteten zu jener Zeit; während sie später dieses System nicht mehr für dogmatisch und das Kopernikanische nicht mehr für ketzerisch hielten. Daraus folgt nothwendig, daß die Congregationen und der Papst selbst, also die Kirche, sich in Glaubenssachen geirrt haben und demnach nicht für unfehlbar gelten können. Mit derselben Entschiedenheit geht dies aus der Abschwörung hervor, die Galilei zu leisten gezwungen wurde. Er muß bekennen, daß er sich der Ketzerei aufs stärkste verdächtig gemacht habe (durch sein Buch), indem der Verdacht entstehe, als ließe er zu und glaube, daß die Sonne der Mittelpunkt der Welt und unbeweglich sei, und daß die Erde nicht der Mittelpunkt derselben sei und sich bewege. Um diesen Verdacht zu tilgen, muß er weiter erklären, daß er abschwöre, verfluche und verabscheue mit aufrichtigem Herzen und getreulich ohne Hintergedanken die genannten Irrthümer und Ketzereien (Häresien). — Es gibt viele historisch nachweisbare Fälle von Irrthum der kirchlichen Behörden und der Päpste in Sachen des Glaubens und der Sitten, aber sie treten nicht so klar und bestimmt hervor und können leichter verhüllt und verwischt werden für solche, die nicht selbst historisch zu forschen vermögen, — also für die große Masse der Gläubigen. Dieser Fall aber ist klar und entschieden erkennbar für jedermann, und gäbe es sonst keinen einzigen nachweisbaren dogmatischen Irrthum in der päpstlichen Kirche, dieser einzige Fall würde genügen zum vollen Zeugniß, daß in ihr absolute Unfehlbarkeit oder Irrthumlosigkeit auch im Glaubensgebiete nicht zu finden sei. Der Fall ist um so entscheidender, da derselbe nicht blos durch officielle Actenstücke bezeugt, sondern

der Irrthum auch von der päpstlichen Kirche selbst zugestanden ist durch die obenerwähnte Streichung der Werke, die das Kopernikanische System vertreten, aus dem Index der verbotenen Bücher, — wodurch anerkannt ist, daß das Nämliche, was man früher für Ketzerei erklärt hat, also für glaubenswidrig und der göttlichen Offenbarung widersprechend, nun nicht mehr für glaubenswidrig zu gelten habe, vielmehr die frühere kirchliche Entscheidung ein Irrthum bezüglich des Glaubensgebietes gewesen sei. Man bemüht sich zwar in neuerer Zeit diese Angelegenheit möglichst zu ignoriren, in Vergessenheit zu bringen, zu vertuschen und abzuschwächen. Man habe, behauptet man, den Galilei nicht deshalb verurtheilt, weil er das heliocentrische Kopernikanische System gelehrt, den Stillstand der Sonne und die Bewegung der Erde, sondern weil er so unbedachtsam bei seiner Darstellung vorging und selbst den Papst (Urban VIII.) persönlich dabei verletzte. Allein die oben angeführten officiellen Actenstücke bezeugen klar und entschieden, daß dem nicht so sei, und bezeugen zugleich, wie wenig wählerisch in der Weise der Vertheidigung die kirchlichen Theologen verfahren. Es handelte sich dem amtlichen Wortlaute nach um Häresie, nicht um ein unbedachtsames oder verletzendes Verhalten dem Papste gegenüber. Gegen ein solches Verhalten war ein disciplinarisches Verfahren am Platze, nicht aber eine Verketzerung und die Nöthigung, das als Ketzerei zu verfluchen und abzuschwören, was doch später als Wahrheit anerkannt werden mußte. Und sollte der Papst wegen persönlicher Verletzung etwas zeitweilig für Glaubenssache erklären dürfen, um den Verletzer als Häretiker verfolgen zu können, was er später wiederum für nichtdogmatisch zu erklären vermag? Das wäre jedenfalls ein schlimmes Zeugniß für päpstliche Unfehlbarkeit! Und kann, darf der Papst dulden, daß seine Behörde etwas für Ketzerei erkläre, was eine solche nicht ist, — wie es mehr als zwei Jahrhunderte hindurch geschehen ist? So wenig wol als er dulden mag, daß ein erklärtes Dogma geleugnet oder etwas für ein Dogma erklärt werde, was er nicht für ein solches hält! Man will in der päpstlichen und jesuitischen Kirche von diesen Vorgängen nichts mehr wissen und ist erbittert, wenn sie zur Sprache gebracht werden; allein wenn man unaufhörlich in der päpstlichen Kirche die historische Unwahrheit wiederholt, und dem Volke verkündet, daß diese Kirche und insbesondere der Papst niemals in dogmatischen Dingen geirrt habe, so muß auch unaufhörlich

die geschichtliche Wahrheit aufgedeckt und muß wiederholt werden, daß dies dennoch wirklich geschehen sei. Es muß entschieden so sehr als möglich zur Kenntniß gebracht werden im Interesse der Wahrheit, der Wissenschaft und selbst auch des redlichen Glaubens, daß ein solcher Irrthum dogmatischer Art insbesondere dem Kopernikanischen Weltsystem gegenüber stattgefunden habe und der in Frage stehende Vorfall also als der wahre, entscheidende Prüfstein dienen könne, durch welchen entschieden ist, daß es eine absolute Unfehlbarkeit in dieser Kirche nicht gebe und die Behauptung derselben selbst eine Unwahrheit sei und ein Unrecht. Die Wissenschaft hat um so mehr Veranlassung und Recht, diesen Fall in scharfer Weise hervorzuheben, als es sich dabei nicht blos um historische Wahrheit, sondern zugleich um Nothwehr für die eigene Existenz, weil um Rettung des eigenen Rechts, d. h. der Freiheit der Forschung, handelt gegenüber der Vergewaltigung, welche die päpstliche Kirche mit allen geistlichen und physischen Mitteln anstrebt, — auch jetzt noch wie zur Zeit Galilei's. Wenn diese Kirche auch in Bezug auf das astronomische System sich schließlich für überwunden erklären und selbst das Bekenntniß des Irrthums thatsächlich hat ablegen müssen, so dauert doch ihr Kampf nicht blos gegen die moderne Philosophie, sondern auch gegen die Naturwissenschaft fort, gegen deren unabhängige, freie Forschung und gegen jede neue wichtige Entdeckung oder Aufstellung. Nur der moderne Staat mit seinem Schutz der Wissenschaft, oder wenigstens mit seiner Weigerung, sich von der Kirche fernerhin, wie früher, als Werkzeug der Unterdrückung brauchen zu lassen, — verhindert die volle Unterdrückung der freien Forschung durch die kirchliche Auctorität und sichert den Fortschritt derselben. Es wäre gleichwol im Interesse der Kirche oder wenigstens des religiösen Glaubens selbst gelegen, wenn die kirchliche Glaubenswissenschaft und Auctorität darauf verzichtete, sich in wissenschaftliche Dinge einzumischen und insbesondere die wissenschaftliche Naturauffassung bestimmen zu wollen, da sie in diesem Gebiete wie schon im Alterthum und am Ausgang des Mittelalters, so auch in neuerer Zeit fortwährend Gefahr läuft, Irrthümer zu vertheidigen und Wahrheiten zu bekämpfen, wie in Betreff des Kopernikanischen Systems. Dadurch wird die Kirchenauctorität selbst compromittirt, dem Volke sein Glaube erschüttert, Religion und Christenthum selbst gefährdet, sodaß dadurch gerade das verdorben wird, was man vertheidigen und retten will.

2) Stoff und Form.

Die Lehre von Stoff und Form ist die eigentliche Fundamentallehre der Aristotelischen Naturphilosophie und selbst auch der Metaphysik. Die peripatetisch-scholastischen Philosophen mit Albertus Magnus und Thomas an der Spitze folgten auch in dieser Beziehung ihrem philosophischen Meister Aristoteles. Denn sowol dessen Lehre vom Stoffe oder der Materie als die von der Form und den aus beiden gebildeten Dingen oder Substanzen nahmen sie durchaus an.

Was die Auffassung des Stoffes oder der Materie betrifft, so hatte dieselbe schon vor Aristoteles verschiedene Phasen in der griechischen Philosophie durchgemacht. Zunächst, in der jonischen Naturphilosophie und den ihr verwandten Richtungen, bei Heraklit und den Atomisten galt das Stoffliche als Factotum des ganzen Daseins, als Substanz oder Realität von Allem und zugleich als Princip aller Bildungen; dem gegenüber wurde dem Materiellen alle Realität abgesprochen und dasselbe für bloßer Schein erklärt von den Eleaten. Wiederum als real wurde es zwar anerkannt von Anaxagoras und Empedokles, aber diese beiden Philosophen betrachteten das Stoffliche doch nicht mehr als Princip und Wesen von Allem, denn sie fügten demselben für das Werden, für die Umwandlung und Gestaltung noch besondere Principien hinzu; Anaxagoras bekanntlich den göttlichen Verstand (νοῦς), Empedokles aber Liebe und Haß, — wodurch auch philosophisch eine anthropomorphische Erklärungsweise der Natur eingeführt wurde. Erscheinen aber bei diesen beiden Philosophen die zwei Factoren des Weltgeschehens und der Dinge noch in einer gewissen Gleichberechtigung, so trat bei Platon und nach ihm auch, doch in minderm Grade, bei Aristoteles der Stoff hinter die Form zurück. Bei Platon ist nur die Idee (Form) das Wahre, das wahrhaft Seiende und wirklich Erkennbare, der Stoff dagegen ist, wenn auch nicht geradezu Nichts, doch wie das Nichtseiende, das Nichtwirkliche (μὴ ὄν), das für die Idee hemmend und trübend wirkt, also der Grund der Unvollkommenheit ist, wenn auch gleichwol die Idee nur durch den Stoff in die Erscheinung treten kann, sonst aber unsichtbar, unwahrnehmbar ist. Dieser Ansicht huldigt im Wesentlichen auch Aristoteles, wenn auch immerhin bei ihm dem Stoffe etwas mehr Realität zugetheilt

wird und derselbe niemals ganz ohne Form sein, ja sogar ein Verlangen nach Form haben soll. Stoff und Form zusammen begründen durch ihre Verbindung alle Realität des Daseins, die Substanz (οὐσία) aller Dinge, d. h. ihr allgemeines Wesen, ihre Natur und zugleich ihre Eigenart.

Diese Lehre des Aristoteles also von Stoff und Form und der Begründung der Substanz durch ihre Verbindung nahm auch Thomas von Aquino an[1] ohne wesentliche Modification, abgesehen von dem geschöpflichen Ursprung beider, an dessen Stelle bei Aristoteles vielmehr ewige Dauer gesetzt ist.

Was den Stoff betrifft, so nimmt Thomas[2] zunächst einen Urstoff, eine sogenannte Materia prima an, die an sich ganz unwirklich, ganz qualitätlos, ja auch eigentlich nichtseiend sein und erst durch die Form Verwirklichung oder Wirklichkeit erhalten soll. — Diese Materia prima ist also zwar nicht geradezu Nichts denn sie ist die (reale) Möglichkeit des Wirklichwerdens durch die Form, aber sie ist für sich auch nichts Wirkliches. Sie soll in der That auch nie ohne Form Dasein haben, ist durch diese zunächst in der Form der Elemente verwirklicht und wird in den verschiedenen Formen zur bestimmten Materie, materia signata, als welche sie dem Thomas auch als principium individuationis gilt — wie in der Folge zu erörtern sein wird. Die Annahme eigentlicher Atome als Form oder Existenzweise des Stoffes blieb bei dieser Lehre ausgeschlossen, da die Materie als bloße Möglichkeit ohne wirkliches Sein eine solche Bestimmtheit nicht zuließ, wenn auch immerhin Formeinheiten secundärer Art bei den Elementen angenommen werden mochten.

Bei dieser Auffassung des Stoffes ist nun zunächst die Annahme einer Materia prima von fragwürdigem Charakter. Diese Materie soll nicht eigentlich wirklich, sondern nur ein Mögliches sein; zwar nicht Nichts, aber für sich ein Nichtseiendes ohne alle Bestimmtheit und Beschaffenheit (Nec quid, nec quale, nec quantum lautete der scholastische Spruch).[3] Offenbar ist ein

---

[1] S. th., I, q. 66 a 1; q. 73 a 2. De potent., q. 4 a 1—2. S. C. Gent., I, 17. S. th., I, q. 3 a 2.

[2] S. th., I, q. 3 a 8. S. C. Gent., II, 76, 81.

[3] Arist. Metaph., VII, 3 .... λέγω δὲ ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τι μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν. Phys., I, 9 ... λέγω δὲ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος

Stoff dieser Art, an sich betrachtet, nichts weniger als ein Princip des objectiven Naturgeschehens, sondern ein Gebilde subjectiver Abstraction, ein bloßer Begriff, ein Denkgeschöpf, ens mentale, sonst aber ein Nichtding, oder wenn für objectiv angesehen, ein Unding, das nie und nirgends etwas sein oder wirken kann; denn wo sollte diese alle Materialität, wie Räumlichkeit (Körperlichkeit) und Zeitlichkeit bedingende reale Möglichkeit sein oder existiren, oder wie auch nur als seiend gedacht werden können? In keiner Weise sicher! Sie ist physisch wie metaphysisch eine Gedanken- oder Phantasie-Fiction ohne Berechtigung, also ein Unding und ein Unbegriff. Am allerwenigsten kann diese Materia prima als eines der Principien des Geschehens und als ein constitutives Moment der Substanz bezeichnet werden, denn als unwirklich und als bloße Potenz kann sie keine Wirkenskraft haben und also nach dem Gesetze der Causalität auch nichts wirken. Als selbst qualitätlos kann sie nichts dazu beitragen, ein Ding mit Eigenschaften hervorzubringen; als selbst unexistirend nicht zur Existenz verhelfen. Soll sie das Alles wirklich vermögen, was ihr zugeschrieben wird, so muß sie ein Wirkliches, Positives sein. Schon bei Platon und Aristoteles ist also dieser Begriff von Materie unberechtigt und unhaltbar; denn ist die Materie wirklich das, was diese von ihr aussagen, dann kann sie kein ernsthafter Factor der Weltdinge, der Naturerscheinungen sein, und selbst auch die negativen Merkmale können von ihr nicht mit Bestimmtheit ausgesagt werden, weil sie dadurch selbst wieder gewissermaßen zu positiven Bestimmungen für den Begriff werden, während doch diese Materie ganz unerkennbar sein soll als solche und erst durch die Form einige Erkennbarkeit erhalten kann. Vollends aber die Scholastik hätte auf dieses unbestimmte Gedankengebilde ganz verzichten sollen, da dieses Unding neben dem göttlichen Schöpfungsbegriff zur Naturerklärung gar nichts beizutragen vermag, im Gegentheil störend für den reinen theistischen Schöpfungsbegriff wirken muß. Wenn einmal angenommen wird, daß diese Welt nach Stoff und Form durch einen göttlichen Schöpfungsact ins Dasein gerufen ward (allenfalls sogar in instanti als seiend auf das Nichtsein folgte), ist dann annehmbar, daß zuerst (wenn nicht tempore, doch ratione) ein unwirkliches, in der That irrationales

---

μὴ κατὰ συμβεβηκός. — Thomas sagt: Materia prima non existit in rerum natura per se ipsam cum non sit ens actu sed potentia tantum.

Unwesen geschaffen ward, das der göttlichen Vernunft noch weniger als der menschlichen entsprechen konnte, — und dann erst das vernünftige Moment hinzugefügt wurde? Mußte Gott selbst erst durch Unvernünftiges zum Vernünftigen kommen oder erst die Seins- und Kraft-lose Möglichkeit schaffen, um Wirklichkeit hervorbringen zu können? Ereifern sich doch sonst die Scholastiker sogar gegen die Annahme, daß die menschliche Vernunft erst allmählich sich entwickelt oder selbst gewonnen habe aus dem Zustand des noch Vernunftlosen oder wenigstens nicht actuell und bewußt Vernünftigen heraus, warum also hier ein irrationales Unding zur Grundlage und zum Mit-Factor der Vernünftigkeit der Welt machen neben dem göttlichen Schöpfer? Wenn indeß diese Annahme bei den Scholastikern, insbesondere auch bei Thomas, noch erklärlich ist, da er fürs erste in diesem Gebiete sehr an die Auctorität des Aristoteles gebunden war, und außerdem von dem Wesen oder der Beschaffenheit des Stofflichen noch gar keine Kenntniß hatte, sondern dasselbe eben für ein Unbestimmtes, Irrationales hielt, — so sollten doch die modernen Scholastiker davon abstehen, solche Materia prima ferner zu behaupten als metaphysischen Tummelplatz für allerlei Erklärungen, — der Substantialität, der Umwandlung, der Erzeugung, ja selbst der Seelenbildung, wie wir sehen werden. Die Neuscholastiker, sage ich, — nachdem die moderne Chemie und Physik gezeigt, daß auch im Stofflichen allenthalben strenge Gesetzlichkeit und Rationalität herrscht, Alles nach Maß, Gewicht und Zahl geordnet sei, also ein so Unbestimmtes, Qualitätloses wie die Materia prima keine Stelle weder im Sein noch im Denken finden könne. Allerdings ist das Wesen der Materie, der Elementarstoffe auch jetzt nicht klar erkannt oder durchschaut (wie auch der menschliche Geist nicht), allein es sind doch an ihr alle die Eigenschaften erkannt, die es verbieten, dieselbe irgendwie so aufzufassen, wie Platon und Aristoteles und nach ihnen die Scholastiker es gethan. Gesetzlichkeit, Ordnung und Bestimmtheit hat sich allenthalben auch im Wesen und Wirken des materiellen Stoffes der menschlichen Forschung geoffenbart, und dies stimmt weit mehr selbst mit der biblischen Auffassung überein als mit der Platonischen und der des Aristoteles sammt Thomas von Aquino. — Uebrigens ist die ganze Lehre von der Materia prima schon dadurch wenigstens thatsächlich vollständig aufgehoben, daß von der Scholastik selbst angenommen wird, die Materie sei in Wirklichkeit nie ohne Form,

durch die sie aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit gebracht ist, — sodaß sie als Möglichkeit demgemäß nur im Denken oder in der Phantasie besteht. Freilich, theoretisch wird dieses Unding immerhin doch verwerthet, um Allerlei dadurch zu erklären. Man taucht gleichsam in dieses Dunkel manche Probleme und meint sie gelöst daraus hervorziehen zu können. So die vermeintliche Umwandlung der Elemente, die Bildung der Substanz durch Verbindung mit der Form und selbst die Seelen, wenigstens die Thierseelen will man aus der Materie (offenbar aus der Materia prima, die in ihrer Unbestimmtheit als allgemeine Möglichkeit zu Allem paßt) entstehen lassen — durch die Eductio e potentia materiae, wie später zu erörtern ist. Endlich mußte diese unbestimmte erste Materie als bloße Möglichkeit der Alchemie besonders erwünscht sein, denn sie schien die rechte Möglichkeit zu bieten für Lösung der Aufgaben, die sie sich stellte: das Lebenselixir zu finden, Metalle umzuwandeln, Gold zu machen und etwa auch noch den Stein der Weisen aus ihr hervorzuzaubern!

Das eigentliche Hauptprincip des Seins und Geschehens in den Bildungen der Natur, wodurch die Materie selbst erst zu etwas Bestimmtem wird, ist aber für Thomas und die peripatetische Scholastik überhaupt die Form. Eine Lehre, die ebenfalls von Aristoteles angenommen wurde, deren Wurzeln aber noch weiter in der alten griechischen Philosophie zurückreichen. Man kann sagen, daß die Annahme der Form als Grundprincip des Naturgeschehens und der Bildungen durch dasselbe zuerst von Pythagoras ausgegangen sei, — wie die Lehre vom Wesen des Begriffes und der Wahrheit der begrifflichen Erkenntniß im Wesentlichen dem Eleatismus entstammt. Nach der Pythagoreischen Lehre ist das Princip des Geschehens und der Bildungen in der Natur die Zahl. Eine Annahme, die, soviel phantastische Meinungen sich auch an die Zahlenlehre knüpften, ursprünglich doch kaum etwas Anderes besagen wollte, als daß die Einrichtung, Ordnung und bestimmende Norm der Naturdinge und ihr gesetzliches Verhältniß zu einander so bestimmt seien, daß dies Alles in bestimmten Zahlen sich ausdrücken lasse. Später allerdings wurden die Zahlen von den realen Dingen getrennt, abstract für sich aufgefaßt, und wurden dann logische Operationen und symbolische Deutungen mancherlei Art damit vorgenommen, — wie es auch mit den abstracten Begriffen vielfach so geschehen ist. Platon setzte an die Stelle der Zahlen als Principien der Dinge, die

das wahre Wesen derselben constituiren, die Ideen, die in den allgemeinen Begriffen erfaßt und zum Ausdruck gebracht werden. Aber diese Ideen sind ihm an sich seiende, über den sinnlichen Erscheinungen erhabene Wesenheiten, an denen die Dinge nur theilhaben, ohne daß ihnen dieselben eigentlich als immanente Principien angehören. Aristoteles dagegen verlegte diese Ideen als Formprincipien oder Formen (εἴδη) in die Dinge selbst, als wesentlich constitutive Bestandtheile derselben, indem sie zugleich den Stoff (ὕλη) aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit bringen und sich selbst aus dem bloßen Ansichsein in Actualität versetzen. Dieser Auffassung huldigt nun auch Thomas und die peripatetische Scholastik; nur wird diese Lehre vom christlich-theistischen Schöpfungsstandpunkte aus noch dahin ergänzt, daß diese den Dingen als Principien immanenten Formen auf Gott zurückgeführt, als dem göttlichen Intellect immanente ewige Ideen oder ideale Urbilder der Dinge aufgefaßt werden, — während sie bei Aristoteles nur überhaupt als ewige Formen da sind und in den Einzeldingen als deren wahres (allgemeines) Wesen zur Offenbarung kommen.

Die Formen sind also bei Thomas[1] das, was die Dinge zu dem macht, was sie sind, die ihnen also ihre Wesenheit (Washeit, quidditas) geben und in den Allgemeinbegriffen durch den menschlichen Intellect erfaßt werden; hinwiederum aber im göttlichen Geiste als Ideen oder Urbilder ewig existiren. Sodaß sie, wie schon früher hervorgehoben wurde, nach drei Daseinsweisen zu unterscheiden sind: in Gott als Urbilder, in den Dingen als reale Wesenheiten in denselben und im menschlichen Intellect als formale Nachbilder zugleich des realen (begrifflichen, allgemeinen) Wesens derselben und der diesem entsprechenden göttlichen Ideen. Real verwirklicht (nicht blos formal gedacht) können aber diese Formen nur werden im geschöpflichen oder wenigstens im irdischen Dasein durch Verbindung mit dem Stoffe, der dadurch aus dem Zustand der bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit gebracht wird und nun in Vereinigung mit der Form die Substanz (im Aristotelischen Sinne vom Einzelwesen [οὐσία]) constituirt, die daher mit dem Wechsel dieser Verbindungen beständig entstehen und vergehen kann. An sich sind diese Formen als einfach, unausgedehnt, unbeweglich, unveränderlich und als ewig betrachtet sowol von

[1] S. th., I, q. 66; q. 75—77; q. 82. S. c. G., II, c. 52, c. 54.

Aristoteles als von der Scholastik, und sie sind insofern ganz ähnlich den Platonischen Ideen. Nur existiren sie bei Thomas ewig im göttlichen Verstande schon vor ihrer zeitlichen und räumlichen Realisirung in der geschaffenen Welt, während bei Aristoteles nicht klar ist, wo und wie dieselben bestehen ohne bestimmte Realisirung im Stoffe und immerhin zu entstehen und zu vergehen scheinen mit den Einzeldingen, wenn sie nicht doch an sich, substantiell als jenseitige Wesenheiten bestehen sollen, wie die Ideen Platon's.

Wir haben schon früher hervorgehoben, daß Platon und Aristoteles durch die Lehre von den Ideen und den Formen (εἴδη) oder Formprincipien sich sowol um die Erkenntnißlehre als auch um die philosophische Natur- und Weltauffassung überhaupt hohe Verdienste erworben haben. Sie führten zuerst Principien in die Naturerklärung ein, die den thatsächlichen Verhältnissen angemessen erschienen, der Welt der Formen, den innern und äußern Gestaltungen Rechnung trugen und nicht blos das stoffliche Verändern, sondern auch Sinn und Bedeutung der Dinge zu erklären dienen konnten. Indem sie zugleich diese objectiv, in der Natur erfaßten Formen mit den Begriffen des denkenden Geistes in Verbindung brachten, fand nicht blos das objective Reich der Dinge eine vereinfachte, logisch geordnete Nachbildung im denkenden Geiste, sondern auch Wesen und Art der menschlichen Erkenntniß selbst ward dadurch zu klarerem Bewußtsein gebracht und die Erkenntnißlehre selbst zu höherer, bestimmterer Ausbildung geführt. Allein (wie schon bemerkt) dieser Fortschritt barg zugleich die Gefahr eines Stillstandes in der Forschung in sich, der in der Folgezeit wirklich eintrat, indem die Anerkennung der Aristotelischen Leistungen das Bedürfniß und die Nothwendigkeit fortdauernder Weiterforschung und das Gesetz beständiger Entwickelung des geistigen Lebens in der Menschheit verkennen ließ und eine falsche Befriedigung in der errungenen Erkenntniß hervorbrachte. Es wurde zwar das Errungene festzuhalten gesucht, aber dasselbe wurde auch mehr und mehr zum todten Besitz und es trat Stillstand und Erstarrung ein, indem die Begriffsformen für Wesen und Principien der Naturgestaltungen zu fixen Formeln wurden, mit denen man operirte. Und gefesselt durch diese Formeln im Denken, konnte man auch in der objectiven Natur fast nichts weiter mehr sehen, als was diese abstracten Begriffsformeln gleichsam vorschrieben. — Diese Ideen, Formen und Begriffe sind Mittel, die Naturdinge

und Verhältnisse für das Erkennen zu bestimmen und die Resultate der erlangten Erkenntniß für das Bewußtsein zu ordnen und zu fixiren. Aber sie können, bei der Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntniß einer gegebenen Zeit, selbst bezüglich der Natur nicht als der unveränderliche, fix und fertige Ausdruck der Natur und ihrer Erkenntniß gelten, auch wenn und soweit sie Wahres enthalten, weil sie immer wieder der Correctur und Vervollkommnung bedürftig sind und fähig sein müssen, — auch wenn sie sonst ganz richtige Durchgangsstadien im Fortschritt der menschlichen Erkenntniß bilden. Als ewige, unveränderliche Formen des Seins, Geschehens und Erkennens können sie nicht gelten, weil sie eben nur Ausdruck zeitweiliger Erkenntnißstufen sind. Werden sie, wie bei Aristoteles und noch mehr bei der Scholastik, wenn auch nicht so verselbständigt und als an sich seiende Wesenheiten gedacht, wie bei Platon, — so doch als ewige, unveränderliche Wesenheiten oder Principien in den Dingen, dann erhebt sich dabei immerhin sogleich die Frage, wo sie seien und wie sie existiren vor den Dingen oder Einzelwesen und nach denselben. Wenn z. B. neue Arten entstehen oder alte verschwinden, wo denn da die ewigen, unveränderlichen Universalien existirt haben oder hinkommen! Oder auch nur, wo die Form der Kugel von Erz hinkomme oder existire, wenn sie zerstört wird. Wollte man vom Aristotelischen Standpunkt aus auf diese Frage eine Antwort geben und nicht lieber ganz auf alle Bestimmung verzichten, so würde man immerhin wieder zu der Platonischen Lehre von an sich seienden ewigen, unveränderlichen Ideen getrieben. Die Scholastiker allerdings versetzten diese Ideen in den göttlichen Verstand als ewig seiende, einfache Urbilder aller Dinge nach ihren Formen oder Arten. Allein die Schwierigkeiten sind damit keineswegs ganz beseitigt, wenn man dieselben als starr und unveränderlich annimmt. Sie müssen dann entweder als leere, abstracte Formen ohne Leben und Zusammenhang des diesseitigen Daseins betrachtet werden, oder, wenn man dies vermeiden will, so müssen sie in ihrer Lebendigkeit und in ihrem Verhältniß zueinander in Gott selbst gedacht, dann aber auch der ganze wilde Kampf ums Dasein, wie er in der Natur thatsächlich stattfindet, in den göttlichen Geist selbst versetzt werden, — was man doch wieder kaum zugestehen will. Auch würde dabei die Schwierigkeit entstehen — wenn man die Formen als rein ideale Bildungen in Gott annähme und den Kampf ums Dasein nur dem Stofflichen zur

Last legte, — die Schwierigkeit, welche Idee denn von diesem Stofflichen selbst in Gott sei, wenn dasselbe einerseits die Ursache aller Trübung und Unvollkommenheit der verwirklichten Ideen sein und es (das Stoffliche) andererseits doch auch von Gott geschaffen, also nach einer in Gott von Ewigkeit seienden Vollkommenheitsidee ins Dasein gerufen sein soll!

Die Formprincipien und die ihnen entsprechenden Wesensbegriffe sollen voneinander *verschieden* und getrennt voneinander, also ohne allen causalen Zusammenhang und zugleich an sich und in ihren Verwirklichungen in der Natur als Gattungen und Arten *unveränderlich* sein, sowol nach Aristoteles als nach der Scholastik. Infolge dieser Auffassung der Formen (εἴδη) als getrennter und ohne causale Beziehung zueinander stehender Urbilder, die in dem Materiellen oder in der Erscheinungswelt Realisirung finden sollen, können dieselben nur als disjecta membra des Einen Kosmos betrachtet werden; d. h. die Natur bildet keinen in Raum und Zeit wirklich zusammenhängenden Entwickelungsproceß, und für die Wissenschaft gibt es nur eine logische Klassifikation eines begrifflichen Schattenreiches von an sich unwirksamen Formen, nicht einen organischen Zusammenhang der Naturbildungen, die nicht blos einer logischen, sondern auch einer genealogischen, und insofern der lebendigen Realität entsprechenden Klassifikation fähig wären. Wenn die Scholastik auch insofern einen Zusammenhang der Formen annimmt und eine gewisse einheitliche Zusammengehörigkeit sichern will, als sie dieselben als Ideen im einheitlichen Verstande Gottes ursprünglich bestehen läßt, so ist damit doch kein realer Zusammenhang in der wirklichen Welt angenommen, da alle nach ihren Arten ursprünglich entstanden, fix und fertig ins Dasein gesetzt sein sollen, sodaß ihre einzige Gemeinschaft nur in der Einbildung in den gleichen materiellen Stoff besteht. — Aehnlich verhält es sich mit der behaupteten Unveränderlichkeit der Formen oder Typen und Arten der Naturbildungen. Wie wenig diese Annahme den thatsächlichen Naturverhältnissen und Entwickelungen entspricht, wie sie der neuern Naturforschung gemäß in dem Naturentwickelungsproceß sich zeigen, wurde schon früher hervorgehoben mit Hinweis auf die nicht mehr abzuweisende Descendenztheorie der modernen Naturwissenschaft. Daß die Formen im Sinne von Typen oder Arten des Pflanzen- und Thierreiches nicht ewig und unveränderlich (also nicht unvergänglich) sind, zeigt ja schon die heutzutage

leicht zu constatirende Thatsache, daß Hunderte von diesen Arten ausgestorben sind im Laufe der Erdentwickelung, also ebenso vergänglich sind wie die Individuen, wenn auch länger dauernd. Aber selbst die Möglichkeit und Thatsache, daß künstlich an den Formen oder Arten manche Modificationen hervorgebracht werden, gibt hinlängliches Zeugniß dafür, daß diese Formen nicht ewig und unwandelbar, nicht Nachbildungen oder Wirkungen starrer, ewiger Urbilder sind. Sie sind demgemäß weder als unabänderliche Formeln in der Natur und im begrifflichen Denken des Menschen anzunehmen, wie Aristoteles zu wollen scheint, noch als fix und fertige Abbilder ewiger, fixer Ideen, von Gott zumal und nebeneinander ins Dasein gerufen, wie die Scholastiker behaupten, sondern sind Gebilde lebendiger, immerfort gestaltender Kraft, und selbst in beständiger, wenn auch noch so langsamer Bildung und Entwickelung begriffen. Dem Aristoteles selbst ist dieser Gedanke allerdings nicht fremd geblieben, denn er spricht von einem der Natur immanenten Künstler, der unbewußt wirke, wie der menschliche Künstler mit Bewußtsein wirkt.[1] Aber Aristoteles bringt seine Lehre von den Formprincipien (εἴδη) nicht in lebendige Verbindung mit dieser der Natur immanenten künstlerischen Schaffenskraft, und insofern trifft ihn derselbe Vorwurf in dieser Beziehung, den er dem Anaxagoras macht, daß dieser nämlich von dem göttlichen Verstande (νοῦς), den er doch als Weltprincip aufgestellt, bei der wirklichen Erklärung der Naturgebilde keinen weitern Gebrauch gemacht habe. Die Formen bleiben daher trotzdem bei ihm isolirt, voneinander getrennt, ohne Zusammenhang und Beziehung zueinander, also wie disjecta membra des Naturganzen. Darum ist dieses auch nicht eigentlich ein Ganzes in lebendiger Beziehung und Wechselwirkung der Theile und in Gesammtentwickelung, sondern bildet nur den Schauplatz für Verwirklichung und Entwirklichung dieser für sich bestehenden, getrennten Formen in beständiger Wiederholung, die nur zu einem Schattenreich von Begriffen logischer Klassifikation gemacht werden können, nicht eine wahrhafte Erkenntniß des Ganzen darstellen. Auch mit der Einheit der verschiedenen Formen, welche die Scholastiker durch den göttlichen Verstand hergestellt glauben, ist dieselbe nicht wirklich erreicht, wenn man doch den causalen Zusammenhang und

[1] Vgl. meine Schrift: Ueber die Principien der Aristotelischen Philosophie und die Bedeutung der Phantasie in derselben (München 1881), S. 96 fg.

die Entwickelung derselben in der Natur in Abrede stellt; denn man muß, wie schon oben bemerkt, dabei den ganzen thatsächlichen Naturproceß mit dem ganzen Kampf ums Dasein in den göttlichen Geist selbst verlegen, um dann in der Natur nur den starren, unselbständigen Nachbildungs- und beständigen Wiederholungsvorgang zu erblicken; — muß also die Endlichkeit und muß Kampf und Leid der Weltwesen in die göttliche Immanenz selbst verlegen, um ja der Schöpfung oder Natur selbst keinerlei Selbständigkeit in Bildung und Entwickelung zuzugestehen.

Wenn aber doch die Formen, Typen und Arten der Natur als veränderlich, als entstehend und vergehend sich erweisen, in unendlicher Wechselwirkung miteinander erscheinen und einen großen Entwickelungsproceß der Natur als Ganzes darstellen, alle aufeinander angewiesen im Großen und im Einzelnen, so bleibt nichts Anderes übrig, als ein einheitliches weltimmanentes Gestaltungsprincip anzunehmen, das in beständiger Bildung und Umbildung der Formen begriffen ist, im Großen und Einzelnen immer zweck- oder zielstrebig verfahrend und Ideen realisirend, doch so, daß durch Realisirungen diese Ideen selbst gleichsam wachsen, zunehmen und, wenn nicht an sich, doch in der Realisirung und Offenbarung sich vervollkommnen. Wir haben dieses allgemeine weltimmanente Grundprincip als Weltphantasie bezeichnet und in seiner Bethätigung im Weltproceß in Natur und Geschichte eingehend darzustellen gesucht; in jener hauptsächlich als objective Phantasie oder allgemeines Bildungs- und Erzeugungsprincip, in dieser vorherrschend als subjective Phantasie resp. als menschlichen Geistesorganismus mit seinen verschiedenen Kräften und Thätigkeiten.[1] Der Naturentwickelung und Vervollkommnung entspricht die geistige Entwickelung und Vervollkommnung der Menschheit in ihrem geschichtlichen Ausgestaltungsproceß. Wie in der Natur nicht an sich todte, starre Formen ewig und unveränderlich herrschen und sich nur fortwährend in der Materie darstellen und wieder vergehen, — so auch können im geistigen Leben der Menschheit nicht starre Formeln, abstracte Begriffe unveränderlich fixirt und überliefert werden wie ein todtes Gut. Vielmehr müssen auch die Begriffe und Ideen in lebendiger Entwickelung

[1] Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses (München 1877); Die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwickelung (München 1883); Die Organisation und Cultur der menschlichen Gesellschaft (München 1885).

bleiben, müssen beständig Berichtigung und Fortbildung finden durch Philosophie wie durch Naturwissenschaft, wie neue Arten und vollkommene Gebilde in der Natur erst allmählich entstanden sind. Selbst die höchsten Ideen des Wahren, Guten und Schönen und die Gottesidee selbst, — so ewig und unveränderlich auch ihr Wesen an sich ist, — gingen doch im geschichtlichen Leben, im Bewußtsein der Menschheit und in der praktischen Realisirung in den Entwickelungsproceß ein, begannen sehr unvollkommen und offenbarten ihr wahres Wesen erst allmählich durch die geistige Bethätigung, die intellectuelle und moralische, im Verlaufe der Menschengeschichte. Es ist dies wohl zu beachten, nicht blos weil daraus die Berechtigung wie Verpflichtung beständigen Strebens nach immer höherer Entwickelung in Erkenntniß und praktischer Thätigkeit hervorgeht gegenüber verhärteten Formeln, Gewohnheiten und Vorurtheilen aller Art, sondern auch weil dadurch allein ein richtiges und billiges Urtheil über die Menschheit und ihre bisherige Geschichte ermöglicht ist. Das Gebiet der Menschengeschichte müßte in der That als ein armseliges erscheinen, voll leeren Wahnes und Truges aller Art, voll von elender Unwissenheit, Unsittlichkeit und Rohheit, ohne alle Wahrheit und ohne allen Werth, — wenn es sich nur um starre Formeln und abstracte Begriffe über die Dinge der Natur und die geistigen Verhältnisse der Menschheit handeln würde, die doch so spät erst gefunden wurden und eine verhältnißmäßig so geringe Verbreitung und Anerkennung fanden. Es ist vielmehr anzuerkennen, daß die Wahrheit, wie die Güte und Vollkommenheit der Menschheit gerade in ihrem lebendigen Streben bestehe. Denn das ernste Streben und also der Geist ist es, der lebendig, wahr und gut macht, nicht die todte Formel, die keinen wirklichen Werth hat, selbst wenn sie Wahrheit enthält, wofern sie nicht durch Streben und Einsicht belebt und bedeutungsvoll gemacht wird. Dasselbe gilt ja auch im Gebiete des Ethischen. Wie alles Lebendige wächst und sich entwickelt, so auch selbst die Idee der Wahrheit, die Ideen des Guten, Schönen u. s. w. So hat jedes Stadium der Naturentwickelung und jede Periode der Menschengeschichte ihre bestimmte Bedeutung wie Berechtigung und ihre eigenthümliche Wahrheit — nicht an sich, aber als Durchgangspunkt und Glied des Ganzen, wie etwa bei der Entwickelung einer Pflanze oder eines Thieres aus dem Keime heraus jede, auch die primitivste, unvollkommenste Phase ihre Bedeutung und ihre Berechtigung und Wahrheit besitzt. —

Noch sei bemerkt, daß das einheitliche Princip, die immanente allgemeine Bildungskraft oder Weltphantasie, das der ganze Natur- und Geschichtsverlauf mit seiner Entwickelung und Vervollkommnung voraussetzt und wodurch derselbe erst zu einem einheitlichen, organisch gegliederten und sich entwickelnden Kosmos wird, — auch dann angenommen werden muß, wenn man sich auf den theistischen Schöpfungsstandpunkt stellt, d. h. annimmt, daß die Welt und die Arten der Einzelwesen von einem göttlichen Schöpfer ins Dasein gesetzt seien nach ewigen, bestimmten Ideen, deren Realisirung das Geschöpfliche sein soll. Wenn die Ideen in Gott eine Einheit bilden als Momente des ganzen göttlichen Weltplanes oder -Bildes, so muß diese Einheit mit denselben auch geschöpflich ins Dasein gesetzt werden, und zwar ebenso gut als Realität, wie die Ideen selbst in den Einzelwesen (Substanzen). Sie muß also als real geworden gewissermaßen ein substantiales Band sein und als solches wirken oder lebendig sich bethätigen in den im Raume auseinandergehenden und in der Zeit wechselnden Dingen,— deren Wesen und Bethätigung bedingend, nicht blos als todtes, mechanisches Verbindungsmittel, sondern in lebendiger Wirksamkeit. Insofern gleicht dann dieses vinculum substantiale schon dem allgemeinen wirkenden und bildenden Weltprincip, das alles Einzelne im gesammten organischen Kosmos durchwaltet und modificirt in Gattungen, Arten und Einzelwesen. Und wenn nicht blos die Einzelwesen, sondern die Natur im Ganzen ein Nachbild Gottes sein soll (eine divina similitudo nach Thomas), so wird dies am meisten der Fall sein, wenn dieses Einheitsprincip zugleich die schöpferisch bildende und zeugende Kraft der Natur ist, die unvollkommen, gleichsam in Gottesferne, beginnend, als Schöpferkraft Gottes Außergöttliches, Endliches produciren soll. Dies ist demnach auf theistischem Standpunkt das, was wir als Weltphantasie oder einheitliche, in die Vielheit und Verschiedenheit der Wesen sich differenzirende schöpferische Gestaltungsmacht bezeichnen, die nach Gottähnlichkeit unter den irdischen zeiträumlichen Bedingungen strebt und dieselbe im Menschengeiste so erreicht, daß in ihm Göttliches und Natürliches sich im Bewußtsein nachbildet zugleich mit der eigenen, durch Bewußtsein, Gefühl und Wollen bedingten Persönlichkeit, — wodurch es auch erst möglich ist, in der Welt selbst ein Nachbild des Göttlichen zu erblicken, die dunkle Schrift der Natur einigermaßen zu lesen und Spuren der Gottheit zu erkennen.

Durch die Vereinigung von Stoff und Form constituiren sich nun nach Aristoteles und Thomas die Einzeldinge oder -Wesen, sowohl die unorganischen als die organischen oder beseelten. Sie werden daher als in sich bestimmte selbständige Wesen, als Substanzen bezeichnet, — Substanz im Sinne des Aristoteles genommen (οὐσία). Die Verbindung von beiden wird daher als Substanzbildung betrachtet, die Lösung von beiden als Vernichtung und Tod, sodaß das ganze Naturgeschehen in beständiger Bildung und Vernichtung von Substanzen besteht. Dieser Begriff bedeutet demnach in der peripatetischen Scholastik ganz das Gegentheil von dem, was in neuerer Zeit damit ausgedrückt wird; er bedeutet das veränderliche Product des Werdens, des Entstehens und Vergehens, während er in neuerer Zeit das in sich selbst Bestehende, an sich Unveränderliche ausdrückt, dasjenige, das in sich selbst besteht, nicht an einem Andern, also das, was keines Andern zum Sein bedarf (cujus essentia involvit existentiam); sodaß Alles, was als substantiell bezeichnet wird, damit auch als unvergänglich bezeichnet werden will (z. B. die substantielle Menschenseele). Vom Stoffe soll bei dieser (scholastischen) Verbindung die Existenz kommen, von der Form aber, wie schon bemerkt, die Wesenheit (quidditas).

Auch diese Aristotelisch-Thomistische Lehre leidet nun an vielen Unklarheiten und Schwächen. Zunächst ist die Frage, wodurch denn diese so wichtige und fruchtbare Verbindung der beiden an sich blos Möglichkeiten darstellenden Principien bewirkt werde? Vom Stoffe kann dieselbe nicht wohl ausgehen, da dieser an sich unwirklich, bloße Möglichkeit, also ohne Actualität und Wirkenskraft ist; aber auch von der Form kann die Verbindung nicht kommen, da sie ohne Stoff auch nicht eigentlich actuell und existent ist und ohne denselben also auch nicht wirken kann. In der That wird auch von Aristoteles selbst bekanntlich nicht der Form die Initiative zu dieser Vereinigung zugeschrieben, sondern eher dem Stoffe, insofern diesem ein Verlangen nach der Form (Vollkommenheit) beigelegt wird, — wodurch derselbe freilich dann aufhören müßte, bloße Möglichkeit zu sein, da Verlangen doch eine Art Thätigkeit voraussetzt. Geht aber diese Vereinigung vom ersten Beweger oder von dem Anstoß des ersten Bewegers aus, so bleibt ungewiß, wodurch dann dieses Resultat der ewigen Bewegung wieder aufgehoben und Auflösung und Tod veranlaßt, oder wie auch nur bei der ewig fortdauernden Wirksamkeit des ersten Be-

wegers möglich sein soll! Bei Platon ist die Sache allerdings klar gestellt, insofern der Demiurgos die Ideen dem Stoffe ausdrücklich durch seine Thätigkeit einbildet; bei Aristoteles aber fällt diese Erklärung hinweg und die Schwierigkeit bleibt ungelöst. Die Aristotelische Scholastik hat nun allerdings wieder eine der Platon'schen Erklärung ähnliche Auffassung der Sache geltend gemacht, die freilich nicht aus der Wissenschaft, sondern aus dem Glauben geschöpft ist, insofern sie beide, Stoff und Form zusammen, vom göttlichen Schöpfer hervorgebracht sein läßt durch einen oder mehrere Schöpfungsacte, wodurch die in Frage stehende Schwierigkeit beseitigt erscheint, — wenn auch nicht wissenschaftlich. Aber auch die Scheidung oder sogar die Unterscheidung von Stoff und Form als zwei verschiedenen constitutiven Bestandtheilen der Dinge hat dann keine ernsthafte Bedeutung mehr. Soll sie doch etwas bedeuten, so muß wenigstens bei dem primitiven Stoff und seiner Verbindung mit den niedersten Formen ein wirklicher, sachlicher Unterschied gelten, wenn auch nicht bei den übrigen Verbindungen, da bei denselben das, was als Stoff bezeichnet wird, selbst schon geformt sein und nur in eine höhere Form erhoben werden soll, sodaß von Materia prima hierbei gar keine Rede mehr ist. Uebrigens aber, — wenn die Materie, wie die Aristotelischen Scholastiker annehmen, wirklich von Gott geschaffen sein soll, so muß ihr auch, wie schon bemerkt, eine göttliche Idee zu Grunde liegen — wenn sie nicht aus einem dunkeln, vernunftlosen Grunde in Gott stammen darf, von dem schon früher die Rede war. Ist aber dieses der Fall, dann hätte man überhaupt aus der Lehre des Aristoteles nicht eine Materia prima entnehmen sollen, da dieselbe auf dem so ganz anders gearteten Standpunkt der theistischen Schöpfungslehre vollständig unpassend ist. — Bleibt man aber bei der Annahme von Stoff und Form als den zwei constitutiven Principien der Einzeldinge oder Substanzen stehen, so muß man entweder annehmen, daß die Materie die Form zur Wirklichkeit bringe und die Dinge als actives Moment bilde, — was nicht möglich ist, da Materie an sich eigentlich nicht ist oder nur eine unactive, kraftlose Möglichkeit; oder man muß behaupten, daß die Form die Materie hervorbringe und dadurch die existirenden Einzelwesen schaffe, was wieder nicht möglich ist, da die Form an sich auch nur Möglichkeit, nicht actuelles und actives Sein oder kraftbegabte Wirklichkeit ist, und außerdem den begrifflichen, wesenhaften Gegensatz zur Materie bildet. Oder endlich sie kommen

beide als bloße Möglichkeiten auf irgendeine Weise zusammen und machen zusammen aus ihren Unwirklichkeiten eine Wirklichkeit, ein wirklich daseiendes Einzelwesen. Allein abgesehen davon, daß nicht abzusehen ist, wie zwei Unwirklichkeiten ein Wirkliches hervorbringen sollen, widerstreitet dies auch der Aristotelisch-scholastischen Lehre, daß das blos Mögliche, Potentielle immer nur durch ein schon Actuelles in Actualität versetzt, zur Verwirklichung gebracht werden könne. — Soll die Lehre von Stoff und Form eine Bedeutung haben, so müssen beide unter dem Einfluß eines höhern, der Natur immanenten Gestaltungs- oder Schaffensprincips gestellt werden, und zwar unter ein solches, das zugleich die sinnliche Natur des Stoffes an sich trägt, als auch die geistige oder organische der Form, aus dem also beides real sich ableiten läßt in der sinnlich-geistigen Erscheinungswelt. Ein solches Princip ist aber, wie schon bemerkt, die allgemeine Gestaltungsmacht oder Weltphantasie, die Sinnliches und Geistiges zugleich in sich faßt und sowohl das Princip der Einheit des gesammten Naturbildens ist, als auch die Kraft der Formgestaltung in sich enthält. Wie dies thatsächlich geschieht, können wir in unserer eigenen Thätigkeit und Erscheinung, in der subjectiven Phantasiethätigkeit wahrnehmen, da unsere Phantasiebilder zugleich sinnlich sind und zugleich geistig, das Sinnliche nachbilden und zugleich durch das Bewußtsein und Denken ihm geistige Existenz und Bedeutung geben. Auf theistischem Schöpfungsstandpunkt muß ja ohnehin angenommen werden, daß beides, Stoff wie Form, Materie wie Geist, aus Einer Wurzel, dem göttlichen Intellect und Willen, stammen, — wenn doch auch die Materie geschaffen sein soll. Dann ist aber doch wol kein Grund mehr vorhanden, das allgemeine Weltprincip oder die schaffende göttliche Imagination als sinnlich-geistiges, der Natur immanentes Grundprincip in Abrede zu stellen; ein Grundprincip, aus dem auch der menschliche Geist mit seinem Grundwesen, der sinnlich-geistigen Phantasie, hervorgehen konnte.

Mit dieser Lehre von Stoff und Form steht in nahem Zusammenhang die Aristotelisch-scholastische Lehre von der Potentialität und Actualität, die, so unbestimmt und unklar sie ist, den durchgreifendsten Einfluß auf die ganze Welterklärung ausgeübt hat, sowohl was das Naturleben als die Geistesthätigkeiten betrifft. Denn nicht blos zur Erklärung vieler Erscheinungen und zur Ueberwindung mancher Schwierigkeiten in beiden Gebieten

wurde diese Lehre verwendet, sondern auf ihr ruht auch der wichtigste, principiellste Grundsatz dieser philosophischen Weltauffassung, daß nämlich keine bloße Potenz sich von selbst in Actualität zu versetzen vermöge, sondern daß jedes Potentielle nur durch ein schon Actuelles zur Verwirklichung oder Actualität gebracht werden könne. Ein Grundsatz, der von der Scholastik auch im Gebiete des Glaubens die entschiedenste Anwendung gefunden hat und zur Begründung von Vielem, was sonst blos im Glauben angenommen wurde, dienen mußte; insbesondere in Bezug auf Schöpfung und Uroffenbarung, wie sie in der Bibel berichtet werden.

Trotzdem ist auch diese Lehre schon bei Aristoteles nicht klar und bestimmt entwickelt, sondern enthält Disharmonisches, ja sich Widersprechendes in sich, das auch in der Scholastik nicht beseitigt worden ist. Das blos Potentielle drückt an sich die bloße Möglichkeit zu Etwas aus, das nur durch das Actuelle verwirklicht werden kann. Die eigentliche Potentialität im strengen Sinne kann daher nur der Materia prima zukommen, dem an sich Formlosen, der Form und Actualität aber Fähigen, das demnach auch rein passiv sein muß, ohne alle Activität. Allein Aristoteles bleibt dabei nicht stehen, sondern nimmt eine Stufenfolge von Potentialität und Actualität an, indem er auch das schon Actuelle wiederum als Potentielles auffaßt einer höhern Actualität gegenüber. Die Elemente sind actuell dem letzten und eigentlich Potentiellen, der Materia prima gegenüber, aber sie sind nur potentiell den höhern Gestaltungen des Mineralreiches und dem Organischen gegenüber. Der Marmor oder Block ist actuell den Elementen gegenüber, aber bloße Potentialität der Statue gegenüber, die aus ihm künstlerisch hergestellt werden kann. Das Potentielle verhält sich demnach immer wieder, auch wenn es Actualität geworden ist dem Niedern gegenüber, als Stoffliches, gegenüber einer höhern Actualität als Form. Im strengen und eigentlichen Sinne könnte also, wie bemerkt, nur die primitive Materie, die Materia prima als Potentialität bezeichnet werden, wenn diesem Begriffe ein strenger, entschiedener Sinn beigelegt werden sollte. Wird derselbe auch wieder auf schon Geformtes oder Actuelles angewendet, so erhält er eine vage Bedeutung, mit der im Grunde für das wirkliche Verständniß der Natur gar nichts gewonnen wird; denn daß der Verwirklichung von Etwas die Möglichkeit dazu vorausgehen muß, ist selbstverständlich, und ebenso, daß ein Wirkensfähiges auf das Stoffliche irgendwie muß einwirken können, um dasselbe zu einer

bestimmten Form oder Actualität zu gestalten. Die Sache wird noch unbestimmter und bedeutungsloser, wenn man ins Auge faßt, daß das nur passiv Potentielle mit dem activ Potentiellen gewissermaßen gleichgestellt wird. Daß z. B. der bildsame Thon als Potentialität gefaßt wird der Form als Actualität gegenüber, die ihm von außen gegeben wird, wobei demnach die Potentialität nur eine passive ist, und andererseits die active Kraft des Samens auch als Potentialität erscheint, — des Samens, der sich von innen her bei Erfüllung der Naturbedingungen selbst aus der Potentialität zur Actualität, zur bestimmten Form zu entwickeln vermag; oder daß die Fähigkeit des Knaben ein Mann zu werden und die Fähigkeit des Körpers einer Krankheit zu verfallen, zugleich mit dem gleichen Begriffe Potentialität ausgedrückt wird, — kann nur mehr Verwirrung anrichten als zu klarer Erkenntniß verhelfen. — Im strengen und eigentlichen Sinne könnte also der Ausdruck „Potentialität" nur auf die Materia prima, wenn es ein solches Unding überhaupt geben könnte, Anwendung finden. In der That scheint auch die Ansicht der Aristotelischen Scholastiker, obwol sie behaupten, daß thatsächlich eine Materia prima, d. h. ein ganz formloser Stoff nie existiren könne, doch dahin zu gehen, daß jede Verbindung von Stoff und Form, also jede Neubildung einer Substanz, dadurch stattfinde, daß bei Auflösung der alten Form im Uebergang zu einer neuen gewissermaßen die Materia prima, der formlose Zustand der Materie wenigstens in diesem Uebergang wieder eintreten müsse, um aus demselben die neue Substanz zu bilden. Im Grunde ist diese Annahme auch dadurch postulirt oder begründet, daß die Scholastik die Ansicht hegt, die eigentliche substantiale Form werde nur der Materia prima gegeben, im Unterschiede von den accidentalen Formen oder Eigenschaften, die den substantialen Formen noch eigenthümlich sind. Es wird nämlich angenommen, daß die höhern Formen nicht etwa als accidentale zu der Grundform oder ersten substantialen Form nur hinzugefügt werden, sondern daß jede höhere Form die Function oder Leistung der niedern in sich einschließe, sodaß also die höheren Formen immer den Urstoff unmittelbar bilden oder formen, demnach bei dieser Bildung gleichsam in das dunkle Meer der Materia prima eingetaucht und die neue höhere Form direct daraus hervorgezogen wird (Eductio e potentia materiae). Eine Auffassung, die freilich, selbst wenn sie irgend begründet wäre, immerhin nur auf das organische Gebiet und das eigentliche Natur-

geschehen Anwendung finden könnte, nicht aber auf die künstlerische Formgebung durch bewußte Menschenthätigkeit, — ja offenbar selbst nicht auf die Bildungen im unorganischen Naturgebiete, soweit wir das Entstehen der unorganischen Veränderungen verfolgen können. — Wie in der Stufenfolge der Formen dieselben zugleich als passive und active Potenzen erscheinen müssen, so muß dasselbe in noch auffallenderer Weise bei jenen Verhältnissen der Fall sein, die als Wechselwirkungen bezeichnet werden. Eigentlich erklärt kann dadurch nichts werden. — Was endlich den Grundsatz betrifft, daß jede Potenz nur durch ein auf sie einwirkendes Actuelles auch zur Verwirklichung oder Actualität gebracht werden könne, so ist auch dieser unklar und keineswegs allgemein und unbedingt gültig. Zunächst ist schon dies bekannt und leicht zu constatiren, daß nicht jedes beliebige Potentielle von einem schon irgend Actuellen, was es auch sei, zur Actualität gebracht werden könne, sondern daß beides in einer gewissen Beziehung oder geradezu in Verwandtschaft zueinander stehen müsse. Im unorganischen Gebiete ist die Sache ohnehin ganz unsicher, dunkel und unbekannt, im organischen dagegen muß nicht blos das Potentielle vom Actuellen zur Actualität gebracht, sondern die Potenz selbst, der Same schon muß vom Actuellen producirt werden, damit es zu einer Actualität, zu einem wirklichen, neuen Dasein komme. Dabei ist das Verhältniß von beiden durchaus das der Verwandtschaft oder Homogeneität. Ist aber diese Potenz zum Neuen gesetzt, der Same producirt und befruchtet, dann bedarf es zur Verwirklichung keineswegs der gleichen oder einer homogenen Actualität, denn z. B. der Same einer Pflanze braucht zum Keimen und Wachsen nicht der Mutterpflanze, überhaupt keiner Einwirkung actueller Pflanzen, sondern nur der Erfüllung der sonstigen Bedingungen, wie Erde, Luft, Feuchtigkeit, Wärme und Licht. Die höhern Arten im Thierreich allerdings bedürfen, auch wenn sie schon ausgebildet sind zu selbständigen Wesen, noch weiterer Einwirkung von seiten der vollkommen ausgebildeten Individuen oder der Alten, um zur vollen Actualität zu kommen, aber darauf kann sich jener allgemeine Grundsatz keineswegs als ein allgemeines und sicheres Fundament stützen, da es sich dabei doch im Vergleich mit dem ganzen Naturlauf nur um Specialfälle handelt. Was den Menschen und seine geistige Entwickelung und volle Actualität betrifft, so ist man scholastischerseits gerade in Bezug auf ihn am meisten geneigt, den in Frage stehenden Grundsatz anzuwenden

und zu behaupten, daß der menschliche Geist für sich selbst aus der Potentialität nicht in Actualität übergehen, insbesondere nicht zum Selbstbewußtsein und zum Gebrauche seiner höchsten Kräfte, des Intellects und freien Willens sowie zur Sprache kommen könne; vielmehr der Einwirkung eines schon actuellen Bewußtseins und Intellects bedürfe. Man pflegt allenfalls auch noch als thatsächliche Beweise hiervon einzelne Fälle von Menschen anzuführen, welche in früher Jugend aus dem menschlichen Verkehr in Isolirtheit gekommen, es zu keinem wirklich menschlichen Bewußtsein, zu keiner Sprache und keinem Verstandesgebrauch gebracht, sondern in thierähnlichem Zustande sich befindend aufgefunden worden seien. Indeß diese einzelnen Fälle beweisen für die Allgemeinheit jenes Grundsatzes wenig oder vielmehr nichts; keinenfalls ist damit bewiesen, daß auch eine Anzahl oder eine Gesellschaft von Menschen durch ihren Verkehr mit der Natur und untereinander nicht doch, wenn auch in langsamer Weise und mit sehr unvollkommenen Anfangszuständen, zur Entwickelung eines menschlichen Bewußtseins, zum Gebrauch und zur Ausbildung des Intellects, sowie zur Bildung der Sprache kommen konnte.

Mit der Lehre von Stoff und Form steht ferner in Verbindung oder Beziehung die scholastische Unterscheidung von *Sein* und *Wesen*. Existentia und Essentia, in Bezug auf welche auch unter den Scholastikern vielfacher Streit, weil Unklarheit herrscht. Besonders die modernen Thomistischen Scholastiker streiten sich darüber, ob Thomas zwischen beiden nur einen logischen oder auch einen sachlichen (wesenhaften) Unterschied gemacht habe. Wir brauchen uns hier auf diesen Streit selbst nicht einzulassen. Es ist schon angedeutet, daß von der Materie die Existenz, von der Form die Essenz der Einzeldinge stamme, der in Frage stehenden scholastischen Lehre zufolge. Nimmt man dieselbe überhaupt einmal an, sowie die Lehre von den Formen als göttlichen Ideen, dann liegt es nahe, einen bestimmten Unterschied zwischen beiden, zwischen Dasein und Wesen anzunehmen, die beide an sich getrennt sind; — die Materie als Materia prima nicht wirklich und doch existirend vor den Einzeldingen, die Formen in Gott seiend als Ideen, schon ehe sie in den Einzeldingen mittels der Materie Verwirklichung finden und zugleich deren Wesenheit bestimmen. Indeß ist doch selbst auf dem scholastischen Standpunkt der theistischen Schöpfungslehre (nicht blos unter naturalistischem oder pantheistischem Gesichtspunkt) die genannte Unterscheidung als sachliche und

wesentliche nicht begründet, sondern allenfalls nur als logische, begriffliche. Nach Platon's Lehre allerdings wäre eine strenge sachliche oder wesentliche Unterscheidung von Wesenheit (Idee) und Existenz (Einzelwesen) wol anzunehmen, da bei ihm die Ideen oder Wesenheiten an sich sind und erst durch die Vereinigung mit dem Stoffe zur irdischen Existenz gelangen. Doch müßte man dabei immerhin auch schon für die Ideen oder Wesenheiten an sich eine Existenz annehmen, wenn auch keine irdische, und dabei also zwei Existenzen unterscheiden. Die Wesenheit brauchte dann nicht erst mit dem Stoffe verbunden zu werden, um zu existiren, wie es die scholastische Lehre eigentlich meint, und es würde sich gar nicht um die Existenz, sondern nur um die Art der Existenz handeln. Bei Aristoteles ist die in Frage stehende Unterscheidung aber keinenfalls in irgendeinem bedeutsamen Sinne anzuwenden, da Stoff und Form an sich unwirklich sind und einander in gleicher Weise als constitutive Momente bedürfen, um sich gegenseitig zu verwirklichen und ein einheitliches Wesen (individuelle Substanz) zu bilden, sodaß der Stoff nicht eigentlich existirt ohne die Form, diese nicht ohne den Stoff, und demnach auch beiden die Wesenheit, wie die Existenz gemeinsam ist, nicht aber dem Einen das Wesen, dem Andern die Existenz angehört, — wie sie beide die ungetrennte Einheit der Substanz bilden. Man kann dabei nur einen logischen, begrifflichen Unterschied annehmen und diesen etwa so ausdrücken: Unum re, ratione diversa, — wie dies Aristoteles selbst von Leib und Seele in ihrer Einheit behauptet, da er dabei nur einen begrifflichen Unterschied, nicht einen solchen des Seins annimmt.

Noch weniger kann die fragliche Unterscheidung als eine wesentliche, reale aufrecht erhalten werden auf dem Standpunkt der theistischen Schöpfungslehre mit der Annahme göttlicher Ideen, die in der Schöpfung realisirt resp. in realer Form verendlicht werden. Ist nach dieser Lehre auch der Stoff, die Materie geschaffen, so gut wie die Formen, die Bildungen des Materiellen und die Arten des Organischen und Beseelten, dann muß consequenterweise angenommen werden, daß auch der geschaffenen Materie in Gott, im göttlichen Wesen oder Intellecte eine Idee zu Grunde liege oder entspreche. — Sind die Ideen der Ausdruck (Vor- oder Urbilder) des Geschöpflichen im göttlichen Verstand, sollte dann die Materie allein ohne Idee oder verstandlos geschaffen, ins Dasein gesetzt worden sein? Bei solcher Annahme müßte der schroffe

gnostische Dualismus des Weltdaseins in das göttliche Wesen selbst hineinverlegt werden oder vielleicht der Ungrund J. Böhme's, der dann durch den Schöpfungsact selbst in das endliche Dasein herausgetreten wäre! Oder die Materie im Weltdasein hätte gar keine Realität, wäre bloßer Schein ohne Wesenheit; dann würde aber die Existenz, die von ihr den Ideen der Wesenheiten zutheil würde, auch nur eine Scheinexistenz sein, wie die modi Spinoza's. Wird aber angenommen, daß auch von der Materie in Gott eine Idee sei, dann muß sie in dieser Idee auch mit ihrer ganzen Bedeutung und in ihrem Verhältniß zu den Ideen der Formen angenommen werden; der Materie selbst muß eine Wesenheit (entsprechend ihrer Idee in Gott) zukommen, wie andererseits den Ideen der Formen als solcher Existenz beigelegt werden muß. In der idealen Verbindung von beiden im göttlichen Intellecte muß daher wie das Wesen von beiden, so auch die Existenz beider schon Eins sein. Und wenn beide aus der göttlichen Ideenwelt durch den Schöpfungsact in das endliche Dasein traten, muß es bei beiden nach Wesen und Existenz zugleich geschehen sein. Und zudem, wenn das Geschöpfliche zwar von Gott stammen, aber doch wesentlich als Endliches von ihm verschieden sein soll, so mußte — wie schon früher erörtert — sowol Wesen als Existenz durch den göttlichen Schöpfungsact zugleich realisirt werden, in ein und demselben Acte, nicht nacheinander, weder tempore noch ratione, da endliche Existenz ohne Wesen nicht möglich ist und Wesen nichts ist ohne alle Existenz (Existenz wenigstens im Denken eines Vor- und Nachdenkenden). Da aber, wenn die Welt nicht mit dem göttlichen Wesen identisch sein soll, sie nicht durch Emanation entstanden sein kann, sondern durch einen göttlichen Thätigkeitsact, so ist anzunehmen, daß die göttliche Imagination die Welt als ein Anderes von sich gedacht oder vorgestellt habe. Denn das zuvor Nichtseiende, das ins Sein treten und doch, wie die theistische Scholastik annimmt, nicht aus dem göttlichen Wesen selbst genommen werden soll, kann nur ein göttliches Imaginationsbild sein, ein Vorgestelltes, dem Gott als Vorstellendes innewohnt, sodaß dabei allenthalben die göttliche Imagination waltet und zugleich subjectiv Hervorbringendes und objectiv Hervorgebrachtes bedeutet. Diese Imagination mit ihrem gesammten Inhalt, den Ideen, wird also zur Welt und das subjective active Moment derselben wirkt darin als in ihrer That oder in ihrem Object als immanentes Gestaltungsprincip (Weltphantasie), gleichsam als allgemeine

Subjectität oder als Natura naturans fort, erhaltend und schöpferisch wirkend im unendlichen Naturproceß der Natura naturata, sich in die mannichfachsten Arten von Wesen differenzirend und zu immer höherer Vollkommenheit ihre Gebilde und sich selbst führend. So gestaltet sich die Sache consequent auf dem theistischen Schöpfungsstandpunkt, den die Scholastik innehat, aber in ihren Ausführungen nicht entsprechend einzuhalten oder auszubilden vermochte.

Sieht man aber von der theistischen Schöpfungslehre ab und betrachtet die Sache vom Standpunkt der modernen Wissenschaft, insbesondere der Naturwissenschaft, dann läßt sich die scholastische Unterscheidung von Wesenheit und Sein oder Existenz noch weniger als eine sachliche, wesentlich begründete annehmen und die Existenz als etwas zur Wesenheit erst (zufällig) Hinzukommendes betrachten. Der Descendenz- oder Entwickelungslehre zufolge sind nämlich die Arten der Pflanzen und Thiere nicht mehr wie bei Aristoteles und der Scholastik als fixe, unveränderliche Formen (ewigen göttlichen Ideen entsprechend) in das endliche Dasein versetzt und durch Verbindung mit dem Stoffe als Wesenheiten zur Existenz gebracht, — sondern diese Arten selbst ändern sich wie die Individuen, entstehen und vergehen, — wenn auch in viel langsamerem Verlauf als die Einzelwesen. Denn alte sterben aus und neue bilden sich, sei es durch irgendeinen acuten Proceß oder in langsamer Umwandlung. Demgemäß kann nicht mehr angenommen werden, daß die zeitliche Existenz zur ewigen Essenz (den Formen oder Ideen) erst irgendeinmal hinzukomme und dadurch die Wesenheit irdische Realisirung und Dasein gewinne; vielmehr geht umgekehrt die eigenthümliche Wesenheit erst allmählich aus dem Entwickelungsverlaufe hervor, indem die verschiedenen Arten sich bilden durch die Bethätigung und Entwickelung der schon existirenden Arten. Wesenheit und Existenz sind daher nicht sachlich oder real verschieden, sondern unmittelbar ineinander, stehen sogar in einem genealogischen Verhältniß zueinander; aus Existenz geht Wesenheit, aus Wesenheit wiederum Existenz hervor. — Auch auf dem theistischen Schöpfungsstandpunkt ist demgemäß anzunehmen, daß nicht starre göttliche Ideen in den Dingen beständig zeitliche und räumliche Realisirung finden, während sie als unveränderliche Formen oder Einheiten im göttlichen Verstande verharren, sondern der göttliche Ideen-bildende Intellect selbst resp. die göttliche Imagination als producirende Kraft der Ideen ist zu denken als ein-

gegangen in den Weltlauf und als allgemeine Bildungsmacht oder erhaltende und schaffende Weltphantasie. Als weltimmanentes Grundprincip, das nicht blos beständig neue Individuen producirt, sondern auch neue Ideen (Gattungs- oder Artenwesen) schafft und als weltimmanentes Princip den Weltproceß nach dem göttlichen Lebensproceß als seinem Urbilde ausgestaltet. Die göttliche Schöpferkraft, die auf Anderes, mit dem göttlichen Wesen Nicht-Identisches geht (göttliche Imagination), muß also als fortwährend den Weltproceß immanent und in demselben wirkend gedacht werden, immer neue Arten wie Individuen producirend, die selbständig in ihrer Weise sind und sich selbst bethätigen können, der ihnen zutheil gewordenen Natur gemäß. Dabei wird immer das Sein und das was das Seiende ist (Wesen) zugleich gesetzt, Eins im Andern und durch das Andere (das quod und quid est), nicht Eins zum Andern erst hinzugefügt, wie es bei wirklich sachlichem, realem Unterschied von Essenz und Existenz angenommen werden müßte. Was soll auch ein Wesen sein ohne irgendeine Existenz, und was soll existiren ohne Wesenhaftigkeit irgendwelcher Art? Im Denken allerdings läßt sich beides wol scheiden, und die Kategorie Sein ist viel allgemeiner als die Kategorie Wesen, weil diese größere Bestimmtheit oder Concretheit enthält. Selbst in der geschichtlichen Entwickelung des geistigen Lebens der Menschheit, im Ganzen und im Einzelnen, tritt beides vielfach auseinander: die Religionen z. B. sind wol insgesammt darin einstimmig, daß sie das Dasein eines Göttlichen, einer Gottheit oder von Göttern annehmen, aber in Bezug auf das Wesen derselben weichen sie gar sehr voneinander ab und es bilden sich polytheistische, pantheistische und theistische Auffassungen. Aehnlich auch in Bezug auf die menschliche Seele stimmen in Bezug auf das Sein (das „Daß") die meisten Menschen wol überein, aber in Bezug auf das Wesen (das „Was") derselben gehen die Ansichten sowol im Glauben als in der Wissenschaft weit auseinander. Allein dies ist nicht darin begründet, daß Wesenheit und Existenz zwei verschiedene Dinge sind, sondern darin, daß das Wesen des Seienden viel schwerer zu erkennen ist als das bloße Existiren, das nach seiner Aeußerlichkeit und Unbestimmtheit aufgefaßt werden kann, ohne daß die Natur und Wesenhaftigkeit desselben erkannt wird. Dies über den Unterschied und die Einheit von Sein und Wesen.

Noch müssen wir hier bei der Lehre von Stoff und Form einer Specialität der Thomistischen Philosophie eine kurze Be-

trachtung widmen, seiner Lehre nämlich, daß die Materie das Principium individuationis in der Natur sei[1], mit welcher er sich eine starke Abweichung erlaubt von den Ansichten der übrigen Scholastiker. — In der That muß diese Lehre gleich auf den ersten Blick auffallend und seltsam erscheinen angesichts der allgemeinen Annahme, daß die Materie reine Potentialität, an sich unwirklich sei und erst durch die Form Verwirklichung erhalte. Allerdings wird nicht die Materia prima als dieses Princip der Individuation bezeichnet, die unbestimmte, unwirkliche, rein passive, sondern die schon irgendwie geformte, die Materia signata, also schon einigermaßen selbst individualisirte. Dabei entsteht aber dann freilich sogleich die Frage, woher denn diese Materia signata selbst stamme, und ob in ihr das Materielle oder die Form das Individualisirende sei, sodaß hierbei das schon als Erklärungsprincip angenommen wird, was eben in seinem Werden erklärt werden soll!

Auch bei dieser Lehre konnte sich Thomas einigermaßen auf Aristoteles stützen, der behauptet, daß Alles, was der Zahl nach eine Vielheit bilde, mit Stoff behaftet sei (Ὅσα ἀρίθμῳ πόλλα ὕλην ἔχει). Aber auch Galenus, dessen Schriften im 13. Jahrhundert auch nicht mehr unbekannt waren, hält dafür, daß das Materielle nöthig sei für die Seelen, da dieselben ohne dieses nicht voneinander unterschieden werden könnten; sodaß also auch ihm der Stoff wenigstens als Mittel der Individualisirung gegolten hat. Und als Mittel der Individualisirung denselben anzunehmen, könnte allenfalls noch zulässig erscheinen, wenn er auch seiner Natur gemäß niemals (als Stoff) wirklich Princip, d. h. erste wirkende Ursache der Individuation sein kann, mag man Materia prima oder Materia signata darunter verstehen. Die Auctorität des Aristoteles kann im Ernste keineswegs geltend gemacht werden für die Thomistische Ansicht, denn Aristoteles spricht nur als Thatsache aus, daß, wo immer wir Vielheit und Unterschiedenheit wahrnehmen, da auch sinnliche Formen oder Erscheinungen seien, aber nicht, daß diese Vielheit durch die Materie als (wirkendes) Princip verursacht sei. Denn Aristoteles konnte seinem Begriffe der Materie gemäß, dieselbe nur als Mittel oder Moment der Individuation auffassen, nicht als wirkliches oder wirkendes Princip; als conditio sine qua non, nicht als causa. Würde die Materie

[1] De principio individuationis. — De ente et essentia, c. 2. S. th., I, q. 3 a 3; q. 76. S. c. Gent., II, 50, 72, 81.

wirklich als Princip aufgefaßt, so müßte zunächst ihr (Aristotelisch-scholastischer) Begriff geändert und außerdem angenommen werden, daß sie die Form selbst für die Individualität producire, oder als schon vorhandene (allgemeine typische oder Artform) ergreife, um sie in concreter Individualisirung zu gestalten. Dann würde aber die Form nicht mehr als Princip, sondern nur als Wirkung oder als Material betrachtet werden können, wenigstens nicht als sachliches Princip, sondern allenfalls nur noch als Princip der Erkenntniß; — was doch wiederum mit der Lehre des Aristoteles und der Scholastik nicht übereinstimmen würde.[1] Auch darum ferner kann die Materie nicht als Princip der Individuation betrachtet werden, die das Ziel ihres Wirkens wäre, weil sie doch fast allenthalben als Grund der Unvollkommenheit, wo nicht geradezu des Bösen, in der Scholastik angesehen wird, während doch die Individualität immerhin als Ziel und Zweck des irdischen Daseins und Geschehens erscheint und der ganzen Erscheinungswelt erst Werth und Bedeutung verleiht. Das Unvollkommene und an sich Bedeutungslose kann doch nicht wohl als Ursache des Bedeutungsvollen angesehen werden, sondern dieses ist vielmehr dem an sich Höheren zuzuschreiben, dem, was den Individuen das eigentliche Wesen und den Werth verleihen kann, der Form! So wenig das Baumaterial Princip des Hauses ist und des Baues desselben, sondern als diese vielmehr der Plan und der Baumeister betrachtet werden muß, so wenig ist die Materie Princip der Individuation. — Wie sollte auch die Materie die (allgemeine) Form individualisiren können, wenn diese eine starre, unlebendige Einheit ist und dabei nicht mitthätig sein kann! Wie soll ein und dieselbe Form (bei Individuen gleicher Art) unzähligemal individualisirt werden von der Materie, die ihrer Natur nach (an sich) nicht thätig sein, geschweige denn (wie bewußt) nachahmen kann, wenn nicht die Form selbst als lebendige sich bethätigt? Man müßte dabei etwa annehmen, die Individuation geschehe dadurch, daß die Form einer Quantität von Materie von außen aufgeprägt würde wie ein Siegel und dadurch zur Materia signata würde! Aber diese zum

[1] Mit dieser Lehre von der Materie als Individuationsprincip stimmt auch wenig überein die Thomistische Lehre von den Engeln als reinen, d. h. stoff- oder körperlosen Geistern, die doch als Individuen aufgefaßt werden, wenn auch immerhin Thomas annimmt, daß jeder dieser Geister gleichsam eine Gattung bilde.

Individuum gleichsam abgestempelte Quantität Materie wäre dann doch nicht Princip der Individuation, sondern Wirkung derselben, und zwar mechanische Wirkung, die von außen käme, entweder irgendwie vom Naturlauf selbst, oder von einer höhern das Naturgeschehen wirkenden Macht; so, wie etwa ein Werk der Technik oder der Kunst durch die Thätigkeit des den Stoff bearbeitenden oder formenden Künstlers. In der That behauptet Thomas selbst, daß die principia individuantia praeter rationem des Dinges seien[1], d. h. die Entstehungsweise des Individuums gehöre nicht zum Begriffe, zum Wesen des Dinges, — wobei das Ding und der abstracte Begriff gleich gesetzt werden, der allerdings die Entstehung des Dinges nicht unmittelbar als Moment in sich hat. Aber freilich ist dieser Begriff auch unvollkommen und lehrt das wahre Wesen der Naturdinge nicht kennen, die nur aus dem lebendigen Proceß der Natur selbst begriffen werden können, insofern sie aus dem lebendigen, wirkenden Princip genetisch begriffen werden. Es hängt dieser Mangel der Thomistischen Theorie mit seiner falschen Lehre von der Erzeugung der lebendigen Wesen zusammen, — von der später die Rede sein soll. Wie die Arten, so erscheinen bei dieser Auffassung die Individuen als disjecta membra, die zur Einheit des Naturganzen nur durch die übernatürliche Einwirkung und Einheit Gottes als ersten Urhebers, Erhalters und Lenkers des Ganzen zusammengehalten werden und im Intellecte nur eine logische, keine genetische oder genealogischen Klassifikation darstellen. Ohnehin muß bei dieser Auffassung der Individuen als blos von außen, gleichsam durch die Form gestempelter und zusammengehaltener Quantitäten von Materie bei dem Menschen eine in der Lehre selbst nicht begründete Ausnahme gemacht werden, da dabei die Fortdauer der Formen oder Seelen nach Zerstörung des Leibes, also die Unsterblichkeit derselben nicht aufrecht erhalten werden könnte. Aber auch die Annahme der übrigen Formen und Seelen der Naturwesen als ewige Ideen in Gott stimmt schlecht genug zu dieser Thomistischen Behauptung, daß die Materie das Princip der Individuation sei —

---

[1] Quaest. de an., a 4. Cum natura speciei quantum ad id quod per se ad speciem pertinet non habeat, unde multiplicetur in diversis, sed individuantia principia sunt praeter rationem ipsius, poterit intellectus accipere eam praeter omnes conditiones individuantes et sic accipiatur ut aliquid unum.

wie schon angedeutet, da in diesem Falle diese ewigen göttlichen Ideen nicht als Actives oder als Kräfte aufgefaßt werden dürften, sondern nur als Passives, das sich durch die Materie im Processe der Individuation Trübung, Verhüllung des reinen Wesens muß gefallen lassen. Selbst wenn behauptet wird, die Art (species) komme von der Form oder Idee, nur die Individuen entstehen durch die Materie (materia signata), ist dies nicht zuzugeben. Sollte bei einem Individuum, einem Subjecte, z. B. Sokrates, das Mensch-Sein zwar von dem Gattungswesen (Idee) „Mensch" kommen, das Sokrates-Sein aber von der Materie? Dies anzunehmen ist doch wol nur eine Absurdität! Außerdem müßten dann, wenn das Individuell-Machende, das Materielle, der Leib zerstört wäre, das Menschliche wieder in das allgemeine Gattungswesen „Mensch" zurückkehren und das Individual- und Persönlich-Sein sich auflösen und aufhören mit dem Zerfall des materiellen Leibes. Demgemäß hätte Thomas bei dieser Lehre von der Materie als Princip der Individuation wenig Grund gehabt, so sehr gegen Averroes resp. gegen dessen Lehre von der Einheit des Intellects zu eifern, wie er gethan hat, da doch diese Annahme als Consequenz in seiner eigenen Lehre gelegen ist. Und die modernen Thomisten haben, wenn sie ihrem Meister auch in dieser specifisch Thomistischen Auffassung folgen, ebenso wenig Grund, so sehr gegen Darwin's Umwandlungslehre zu kämpfen, da es ja doch auch bei ihnen nur auf das Aeußerliche, Materielle ankommt bei der Umgestaltung der Formen, d. h. bei der Formgebung der Naturwesen, so gut wie bei Darwin. Ja noch mehr, denn Darwin setzt allenthalben ursprüngliche Formen, Individualitäten und organisirte Materie voraus, wenn er den Umwandlungsproceß beginnen läßt, und macht die Materie insofern weder zum eigentlichen Princip der Individuation noch leitet er von ihr allein die Umwandlung und Entstehung neuer Arten ab.

Die Gründe, die Thomas anführt für seine Annahme, daß die Materie Princip der Individuation sei, haben keine Bedeutung und entspringen selbst aus irriger Auffassung der Naturdinge und -Vorgänge. Es soll diese Annahme zunächst gefordert sein durch die Unmittheilbarkeit der Individualität, da diese nur Subject, niemals aber Prädicat sein und als solches von Andern ausgesagt werden könne. Zugleich fällt sie unter die Bedingung von Raum und Zeit. Dies schließe die Form als Princip der Individuation aus, da sie nicht mittheilbar sei und außerdem nicht unter Raum

und Zeit falle, sondern ewig und unveränderlich sei; demnach bleibe nur die Materie übrig als Princip der Individuation. Allein die Individualität ist keineswegs unmittheilbar, wenn sie nicht als todtes, starres Wesen, als bloße materia signata im oben bezeichneten Sinne aufgefaßt wird. Sie ist vielmehr mittheilbar, vermehrbar in der Generation und außerdem in unaufhörlicher Bewegung begriffen. Die Form dagegen ist vielmehr nicht mittheilbar *als solche*, d. h. als abstracte, außer etwa im Sinn einer äußerlich dem Stoffe angethanenen Einprägung. Lebendig, mittheilbar und vermehrbar wird sie erst dadurch, daß sie als Gattung und Individuum im Stoffe in lebendige Erscheinung und Wirksamkeit tritt. Und eben weil in dieser Weise die Form mittheilbar ist, kann sie als das wahre Princip der Individuation aufgefaßt werden, durch welches (um scholastisch zu reden) die Materie an sich (materia prima) selbst erst zur gestalteten, bestimmten Materie (materia signata) wird und dadurch als Wirkung, nicht als Princip oder Ursache erscheint. In Raum und Zeit ist diese Form, insoforn sie in concreter Erscheinung realisirt ist, ebenso gut wie die Individualität und wie die Materie selber, denn wäre sie nie in Raum und Zeit oder könnte sie gar nicht darin sein und gar keine Veränderung erleiden, so würde sie auch durch die Materie, wenn diese Princip der Individuation wäre, nicht in Räumlichkeit und Zeitlichkeit gebannt und keinerlei Modification unterzogen werden können.

Thomas meint ferner, weil durch Abstraction zum Behuf der Erkenntniß des Wesens und der Wahrheit der Dinge diese eine Entsinnlichung erfahren, ihre Concretheit und Individualität verlieren und als Gegenstand der intellectuellen Erkenntniß nur das Allgemeine übrigbleibe, — müsse man schließen, daß die Individuation von der Materie stamme, nicht aber von der Form als dem allgemeinen Wesen. Allein die Form ist darum noch nicht an sich ein blos abstractes allgemeines Wesen, weil sie durch Abstraction im Begriffe in die Form der Allgemeinheit gebracht ist. So gut sie trotzdem in jedem Einzelding zugleich als Allgemeines das (individuelle) Wesen begründet, so gut kann sie trotz dieser Allgemeinheit die vielen Individuen setzen, deren Wesen als gleiches sie eben begründen muß trotz der Verschiedenheit der stofflichen Substrate. Würde die abstracte Allgemeinheit des begrifflichen Wesens ein Grund sein gegen die Fähigkeit der Form als Individuationsprincip zu wirken, so müßte dasselbe auch von der Materie selbst gelten, denn

auch diese kann begrifflich gefaßt und als allgemeines Wesen gedacht werden, und zwar nicht blos die unbestimmte materia prima, sondern die materia signata, — wenn doch auch die in Individuen immanenten Formen als Allgemeines trotzdem gedacht werden können. Die Aristotelisch-scholastische Auffassung des Erkenntnißprocesses als eine Entsinnlichung ist selbst einseitig und nur eben für das Sein der Dinge im Intellecte, im Denken gültig, nicht für die reale Wirklichkeit, die vielmehr falsch aufgefaßt ist, wenn sie nur als Allgemeines, nicht als concret realisirtes Wesen betrachtet wird. Aber selbst auch im Erkenntnißproceß ist nicht blos das Allgemeine von Bedeutung, sondern ebenso sehr das Besondere und Einzelne. Ja dieses ist das eigentlich Bedeutungsvolle, irdisch Reale, ist gegenüber der bloßen farb- und tonlosen Schattenwelt der Begriffe das Lebensvolle, die in Farben, Formen und Licht strahlende Schöpfung, nicht grau und starr, wie die Gebilde der Abstraction, sondern lebendig wirkend, trotz Verderben, trotz Kampf und Tod immer wieder auflebend, sich verjüngend und für alles Daseiende Genuß und Bedeutung gewährend.

Uebrigens ist es allerdings nicht sehr zu verwundern, daß Thomas zu der Ansicht kam, die Materie sei das Princip der Individuation, wenn man die eben erwähnte scholastische Auffassung der Erkenntniß, der Formen und des wahren (begrifflichen) Wesens in Betracht zieht. Diese starren Formen, vielmehr Formeln, die man als die Wesenheit der Dinge und als den wahren Gegenstand der Wissenschaft bezeichnete, konnten ihm unmöglich so fruchtbar erscheinen, daß er ihnen die Individuation und Einzellebendigkeit der Wesen zutrauen mochte, und doch noch lieber zu der sonst so tief herabgesetzten, so gering taxirten Materie griff, um ihr im Grunde genommen die wichtigste Function in der Natur zuzuweisen. Es fehlte eben der scholastischen Naturauffassung ein der Natur immanentes lebendiges Princip der Gestaltung, der Individuation, das zugleich Einheit und Allgemeinheit in sich schloß, verbunden mit der Macht der Vielheit, mit der Kraft der Gestaltung und Erzeugung immer neuer Formen, immer neuer Individuen und selbst neuer Arten an Stelle der aussterbenden. Bei solch einem allgemeinen Gestaltungsprincip — sowol für die objective Natur, als für den subjectiven Menschengeist — das wir als schöpferische Weltphantasie bezeichnen, aus der zugleich die realen Bildungen oder Neusetzungen, wie die idealen

Ziele aller Entwickelungen hervorgehen, bedarf es der Materie nicht als Princip der Individuation, sondern allenfalls nur als Mittel oder Material der Bildungen in Raum und Zeit; Formen der Endlichkeit, die selbst dem Principe nicht fremd sind, da es Sinnlichkeit und Geistigkeit, Zeitlichkeit und Ewigkeit ebenso in sich vereinigt, wie Einheit und Vielheit. Die Materie wie die Form kommt dabei zu ihrem Rechte, da dieses allgemeine Princip vermöge seiner Sinnlichkeit die Tendenz zur Materialität ebenso in sich schließt, wie anderseits die zur Geistigkeit, die sich in der Stufenfolge unzähliger Formen zeigt, die daraus hervorgehen bis zur Höhe des selbstbewußten geistigen und persönlichen Wesens.

3) Wirkende Ursache und Zweckursache.

Bewegursache und Zweck sind bei Aristoteles ebenfalls, wie Stoff und Form als Principien des Naturgeschehens angeführt und von der Aristotelisch-scholastischen Philosophie natürlich auch als solche anerkannt; nur aber von dieser nach Grund und Wesen der theistischen Schöpfungslehre gemäß modificirt worden. Bei Aristoteles sind beide wie die Welt selbst ewig, d. h. unentstanden, und also auch ewig in ihrem Wirken und in ihren Producten sich bethätigend und offenbarend; bei der Scholastik dagegen in der Schöpfung vom göttlichen Weltschöpfer gesetzt oder hervorgebracht und zur Wirksamkeit bestimmt. Ewig aber beide nur der Möglichkeit nach im göttlichen Verstande und Willen, in der Welt dagegen mit einem zeitlichen Anfang gesetzt.

Was die Bewegung oder Bewegursache (causa efficiens) betrifft, so war schon davon die Rede. Die eigentliche (metaphysische) Grundlehre darüber ist bei Aristoteles sehr dunkel und unbestimmt. Sie erscheint als ewig gegebene Thatsache bei demselben, ohne daß klar wäre, wie sie eigentlich entsteht oder wodurch sie besteht. Nach der Lehre vom ersten, selbst unbewegten Beweger kommt sie von außen in das Weltall, indem sie der äußersten Himmelssphäre vom göttlichen Geiste mitgetheilt wird und von da auf die übrigen Theile des Weltalls übergeht, — obwol anderseits den Planeten auch wieder eigene Beweger (Gestirngeister) zugetheilt werden und für die Erde die Bewegung sogar ihren Ursprung in der Materie selbst zu haben scheint, in dem Verlangen derselben nämlich nach der Vollkommenheit der Gottheit

und in dem daraus hervorgehenden Streben. Die Scholastik, die den Aristotelischen ersten Beweger als Schöpfer betrachtet, läßt natürlich die Bewegung, wie alles Uebrige in der Welt, von diesem ausgehen, wobei nur unklar ist, ob man sich dabei einen fortdauernden Impuls zu denken habe ohne bestimmtes Substrat oder Princip des Fortwirkens, oder eine ausdrücklich gesetzte bewegende Kraft als Princip oder allgemeine, weltimmanente Causa efficiens, oder ein fortdauerndes directes Wirken Gottes in der Welt, gleichsam eine divina assistentia, die das Eintreten des Stillstandes verhindert durch fortwährendes Eingreifen. Diese Bewegung wird natürlich als eine mit der zeitlichen Schöpfung beginnende aufgefaßt. Ein Anfang, von dem indeß, wie wir früher sahen, Thomas annimmt, daß er philosophisch nicht zu beweisen sei, sondern nur durch den Glauben als Wahrheit festgehalten werde. Widerlegbar im strengen Sinn ist allerdings auch die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Weltbewegung nicht, wenn man sich einmal sonst auf seinen philosophischen Standpunkt stellt. Wenn öfter behauptet wird, die Ewigkeit der Bewegung sei mit der Teleologie unvereinbar, mit der Annahme einer Zielstrebigkeit oder einer Entwickelung in Verfolgung eines Zieles, — so ist dies nicht zutreffend. Man meint, bei einer Ewigkeit der Bewegung müßte dieses Ziel schon erreicht sein oder könnte niemals erreicht werden; allein dies könnte nur vom Ganzen gelten, nicht aber von den Theilen und vom Einzelnen. Es könnten unendlich viele Zwecke erstrebt und Ziele erreicht werden innerhalb des Ganzen trotz seiner Ewigkeit, da ja überdies auch noch ein teleologisches Princip in Thätigkeit gedacht wird. Was das Ganze betrifft, so können wir darüber nichts bestimmen; nicht, ob es etwa nur gleichsam ein Behälter oder ein Substrat für unendliche, immanente Zielstrebigkeit und Zweckerreichung im Einzelnen sei, oder ob es auch als Ganzes einem solchen Ziele zustrebe. Um Letzteres zu entscheiden, dazu reicht unsere Einsicht nicht weit genug. Wir vermögen nicht, über das Universum irgend entscheidende Aussagen zu machen, — wenigstens nicht in positiver Beziehung, wenn wir auch allerdings durch das Gesetz des Widerspruchs befähigt sind, negative Bestimmungen mit Sicherheit zu geben. Einen Widerspruch aber enthält es nicht, die Ewigkeit der Bewegung anzunehmen und doch zugleich Zielstrebigkeit der Natur zu behaupten; selbst ein Ziel irgendwelcher Art für das Ganze anzunehmen, enthält keinen Widerspruch, da derselbe in der Gesammtheit der Einzelziele be-

gründet sein kann. Was speciell die Scholastik betrifft, so hat sie am wenigsten eine Berechtigung, die Ewigkeit der Welt und Weltbewegung aus dem genannten Grund in Abrede zu stellen, da sie ja ohnehin für das Ganze der Welt kein eigentliches Ziel des Strebens und Geschehens annimmt, insofern sie keinen Entwickelungsproceß der Natur kennt, sondern nur Kreislauf und Wiederholung in demselben. Selbst auch für die Menschengeschichte eine selbständige Entwickelung und ein Ziel des Strebens nimmt sie nur bis zur Entstehung des Christenthums an und läßt sie als berechtigt und nothwendig gelten, von da an aber nicht mehr, da nun alle Wahrheit und alles Heil als schon gegeben betrachtet wird und es sich nur noch um Aneignung davon handeln soll. Dafür ist dann eben die Kirche da, die wie eine gewissermaßen mechanische Anstalt in die Menschheit hereingestellt betrachtet wird, um das Offenbarungsgut des Christenthums den Einzelnen zu vermitteln, aber auch jeden Versuch eines selbständigen geistigen Weiterstrebens und Fortschrittes als unberechtigt zu verhindern. — Eine gewisse Ewigkeit der Weltbewegung wie der Welt selbst wird übrigens immerhin auch von der Scholastik angenommen, insofern sie im ewigen Verstande Gottes resp. in den Ideen, dem Inhalt desselben als ewig begründet und als ewige Möglichkeit gedacht wird. Nur allerdings in der zeitlich-räumlichen Schöpfung selbst ist sie als zeitlich mit einem Anfang gedacht. Doch bleibt dabei, wie schon angedeutet, die Schwierigkeit, wie diese Bewegung fortdauert und wovon sie eigentlich getragen wie erhalten werde, wenn sie doch nicht als eine mit der Weltschöpfung, mit dem Inhalt der Welt selbst gegebene Actualität betrachtet wird, sondern als etwas erst zur (gleichsam ruhenden) Welt Hinzugekommenes aufgefaßt werden soll, — woraus man ja sogar einen Beweis für die Nothwendigkeit eines ersten Bewegers, und also des Daseins Gottes nach Aristoteles abgeleitet hat. Dabei wird freilich Gott sehr dürftig aufgefaßt, wenn er nur als erster Beweger oder als Quelle oder vielmehr nur Veranlassung der mechanischen Bewegung in der Welt erscheint. Die physikalische, mechanische Bewegung wird dabei vom Unkörperlichen, Geistigen abgeleitet, im Großen, für das Ganze (vom stofflosen εἶδος oder νοῦς), — wie das individuelle organische Leben vom εἶδος als Formprincip, das selbst ohne Bewegung ist, seine Ableitung findet. Das Seltsame ist dabei, daß nicht das Höhere, Geistige oder Vernünftige das Niedere bestimmt, bearbeitet und formt, sondern

umgekehrt das Materielle, eigentlich die unwirkliche, unbestimmte und stumpfe Materia prima so viel Interesse an der Form, an dem Geistigen hat, daß sie danach verlangt und strebt und damit sich selbst Form erringt, gewissermaßen des εἶδος sich bemächtigt und in ihr eigenes Wesen verarbeitet! Sodaß also eigentlich die Materie ein höheres Streben zeigt und Zwecke verfolgt, verwirklicht und sich selbst dadurch vergeistigt.

Die Zweckursache oder die Behauptung der Zweckmäßigkeit spielt bei Aristoteles und nicht minder bei Thomas eine große Rolle, — nur freilich wieder in verschiedener Weise; mit der Modification nämlich, welche der theistische Schöpfungsstandpunkt mit sich bringt. Die Zweckursache bezeichnet Thomas geradezu als erste Ursache, als causa causarum[1] — bei Aristoteles findet sich für das teleologische Wirken der Natur kein bestimmter Träger, kein Subject, es seien denn die Formen (εἴδη), die aber selbst auch bei Aristoteles an sich gleichsam im Leeren schweben und auch nicht als eigentliche Wirkenskräfte aufgefaßt sind, obwol sie in Verbindung mit der Materie sich zu den Entelechien, den lebendigen Wesen gestalten, und im Denken, wie wir früher sahen, durch species intelligibiles, als Wesenheiten der Dinge erkannt werden. Wer oder was eigentlich teleologisch wirkt, ist also bei Aristoteles nicht klar bestimmt (denn der früher erwähnte immanente Künstler ist zu unbestimmt). Bei Thomas und der Aristotelischen Scholastik scheint diesem Mangel allerdings abgeholfen zu sein durch den göttlichen Schöpfer, der seine ewigen Ideen als Normen für die Dinge im Allgemeinen und im Einzelnen geltend macht für ihr Sein (zweckgeordnete Beschaffenheit) und ihr Wirken (Zielstrebigkeit). Allein der Schwierigkeit ist dabei doch nicht ganz abgeholfen, da auch hier kein allgemeines, naturimmanentes Princip für das teleologische Wirken als Träger oder Subject in der Natur selbst angenommen ist, und das teleologische Geschehen demnach doch wieder subjectlos, also ohne eigentlich wirkende Ursache und ohne Befolgung des Causalgesetzes, sonach gewissermaßen irrational stattfindet, oder stets durch ein directes Eingreifen Gottes,

---

[1] S. c. G., III, 2, 16, 24. S. th., I. II, q. 1 a 2. Finis dictus causa causarum, quia a causa finali omnes aliae causae recipiunt quod sint causae; quia efficiens non agit nisi propter finem et ex actione efficientis forma perficit materiam et materia sustinet formam. Quaest. disp., q. 28. De verit., a 7.

also durch ein Wunder zu Stande gebracht werden muß. Eine Schwierigkeit, die hier noch drückender erscheint als bei der Bewegungs- oder wirkenden Ursache. Jedenfalls muß ohnedies eine unbewußt fortwirkende Zweckmäßigkeit in der Natur angenommen werden, also eine objective, göttlich gegebene Vernunft oder ideale Anlage, — gegen die man sich so sehr sträubt, wenn daraus die Entstehung des Bewußtseins und der bewußten Vernunft durch den Naturproceß abgeleitet werden will. Thomas selbst nimmt eine Zielstrebigkeit für die Natur im Allgemeinen und für das Einzelne an, wenn auch er, wie diese Scholastik überhaupt, nicht einen eigentlichen Entwickelungsproceß der Natur und der Menschheit mit einem bestimmten Ziel des Weltverlaufes zur Geltung bringt.[1] Diese angenommene Zweckmäßigkeit in der ganzen Natur bezieht sich aber doch auf sie als Ganzes nur insofern, als allem Einzelnen, das zusammen die Ganzheit bildet, zweckmäßiges Sein und Streben von Gott verliehen ist, — nicht auf ein allgemeines Ziel des ganzen Naturprocesses.[2] Das Ganze ist zwar aus zielstrebenden, zweckmäßig gestalteten Theilen oder Einzelwesen gebildet, aber diese sind doch nicht organische Glieder eines organischen Ganzen, in realem, genealogischem Zusammenhang, sondern, wie schon bemerkt, gebildet aus disjecta membra, die nur logisch in eine künstliche Klassifikation gebracht werden.

Um die Annahme beständigen directen, also wunderwirkenden Eingreifens des Schöpfers in die Natur zu vermeiden, hat man allerdings in der Scholastik auch Zwischenursachen angenommen — freilich ebenfalls ohne eigentlichen Zusammenhang, — von denen die einzelnen Wirkungen oder Productionen in der Natur, insbesondere auch das teleologische Geschehen oder Wirken abgeleitet wird. Demgemäß muß dann immerhin die Zweckmäßigkeit wie die Gesetzmäßigkeit als gesetz- und zweckmäßig wirkende Macht objectiv in die Natur verlegt werden, als objective Vernunft in der Natur, die unbewußt besteht und fortwirkt, als unbewußte

---

[1] Ille qui dicit naturam non agere propter aliquid, destruit naturam et ea quae sunt secundum naturam. Haec enim dicuntur esse secundum naturam, quaecunque ab aliquo principio intrinseco moventur continue quousque perveniant ad aliquem finem et non in quodcunque contingens neque a quocunque principio in quemcunque finem, sed a determinato principio in determinatum finem. In l. II, Phys. lect. 14.

[2] Dies ist auch der Sinn des Wortes: Deus imprimit toti naturae principia propriorum actuum. S. th., I. II, q. 93 a 5.

Gesetzmäßigkeit und als ohne bewußtes, planvolles Streben wirkende Zweckmäßigkeit; sodaß also immerhin nicht behauptet werden kann, das gesetzgemäße, rationale und das teleologische, ideale Wirken könne nur vom göttlichen Verstande und Wollen direct ausgehen, oder andererseits nur vom bewußten Menschengeiste.

Muß aber dies doch einmal zugestanden werden, dann ist kein Grund mehr vorhanden, sich zu weigern, ein allgemeines gesetz- und zweckmäßig wirkendes, der Natur selbst immanentes und ihre innere und äußere Einheit begründendes Princip anzunehmen, nämlich die teleologisch-plastisch wirkende Weltphantasie, wie wir sie genannt haben; und zwar dasselbe anzuerkennen, mag man auf theistischem oder rein naturalistischem Standpunkt stehen, da es in beiden Fällen in gleicher Weise als Postulat erscheint und sich auch als Thatsache erweist. Die allgemeine, der Natur immanente Vernunft, das gesetzmäßige, teleologische und ideale Geschehen und Bilden in ihr muß einen allgemeinen Träger als Substrat und als wirkende Kraft haben, die der Natur selbst immanent ist, ihr eigentliches Wesen, ihren Geist bildet in ihrem innern Weben und in ihrer äußern Erscheinung. Ein Princip, das zugleich ihre continuirliche Identität in dem beständigen Wechsel der Formen im Entstehen und Vergehen, sowie endlich ihren allgemeinen organischen Zusammenhang begründet trotz der unendlichen Verschiedenheit und Eigenartigkeit der Arten und Individuen. Daß auch im Gebiete des unbewußten Seins und Geschehens dieses rational- und teleologisch-plastisch wirkende Princip immanent und thätig ist, zeigt sich schon darin, daß daraus gesetzmäßig all jene Erscheinungen hervorgehen, die der bewußte Geist als rationale, als zweckmäßige und ideale erkennt. Sie bekunden zugleich, daß sich die Möglichkeit nicht mit Recht in Abrede stellen läßt, daß aus dieser unbewußten, objectiven, gleichsam realen Vernunft die subjective, bewußte hervorgehen könne. Ein Vorgang, der sich ja in unserer Erfahrung ohnehin im beständigen Wechsel von bewußten und unbewußten Zuständen wiederholt bei dem Menschen selbst, — ohne daß wir allerdings zu begreifen vermögen, wie dies möglich sei. Damit in Zusammenhang steht als weiterer Beleg für die Möglichkeit dieses Hervorgehens bewußter Seelenkraft und Geistesthätigkeit aus dem Gebiete des Unbewußtseins die stufenweise hervortretende, immer entschiedenere psychische, empfindende, bewußte, wollende und erkennende Thätigkeit der lebendigen Naturwesen überhaupt bis zur Menschennatur hinauf. Wenn man unbewußt

wirkende Gesetzmäßigkeit, objective Rationalität in der Natur anzunehmen kein Bedenken trägt, weil sie nun einmal da ist und sich kundgibt, warum soll diese Anerkennung verweigert werden, wo es sich um unbewußt wirkende objective Zweckstrebigkeit handelt? Und wenn diese anerkannt werden muß, warum sollte nicht auch die Möglichkeit anerkannt werden, daß sich aus dem Unbewußten das Bewußtsein entwickeln könne, entwickelt habe, da dafür ebenso gut die Thatsächlichkeit spricht wie für die objective und subjective Rationalität in der Natur? Dies um so mehr, da sich wohl erweisen läßt, daß Bewußtsein aus Empfindungsfähigkeit hervorgeht, diese aber aus der sich selbst findenden, sich innen findenden Zweckmäßigkeit stammt, die subjectiv gewordene teleologische Beschaffenheit ist oder das sich selbst findende ideale Moment des Weltprocesses.[1] Wer zumal annimmt, daß die ganze Natur mit ihrem Geschehen, ihrer Einrichtung und ihren Gebilden ein Gleichniß oder Nachbild der göttlichen Natur oder des göttlichen Lebensprocesses sei, der wird unmöglich eine Herabwürdigung des Menschengeistes und vernünftigen, bewußten Lebens darin erblicken, wenn als die Quelle oder der schöpferische Proceß dafür die immanente Naturentwickelung selbst anerkannt wird. Hinwiederum wird diese Natur oder Schöpfung eben dadurch wahrhaft ein Abbild des Göttlichen, daß das Höchste, Gottähnlichste, also der Menschengeist, als ihr höchstes Ziel daraus hervorgeht. Wer nicht annehmen will, daß Natur und Menschengeist aus zwei ganz verschiedenen Quellen stammen oder von zwei ganz verschiedenen Wesen gesetzt oder hervorgebracht seien und sich daher ewig fremd, wo nicht feindlich bleiben, der wird kein Bedenken tragen, zwischen Natur und Menschengeist einen causalen, genetischen Zusammenhang anzuerkennen.

4) Leben und Beseeltheit. Pflanzen und Thiere.

Die Bestimmungen, die Aristoteles vom Leben und der Seele gegeben und die Scholastik von ihm angenommen hat, sind, wenn auch unvollständig, doch so beschaffen, daß sie im Allgemeinen auch heute noch als richtig erscheinen und in Geltung bleiben

[1] Vgl. mein Werk: Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses (München 1877), S. 275 fg.

können. Als lebendig bezeichnet Aristoteles dasjenige, was den Grund der Bewegung in sich selber hat. Leben ist ihm der substantielle Grund, vermöge dessen ein Wesen sich selber bewegt.[1] Thomas nimmt diese Bestimmung vollständig an. Bewegung ist ihm das wesentliche Merkzeichen des Lebens der Thiere.[2] Bewegung wird zugleich als Thätigkeit gefaßt (und auch auf Geist und Gott übertragen — während bei Aristoteles Geist [Intellect] und Gott für unbewegt gelten). — Die Seele bezeichnet Aristoteles als die Entelechie des Leibes oder näher: als die erste Entelechie eines physischen, mit Organen begabten, also organisirten (oder der Möglichkeit [Kraft] nach das Leben in sich habenden) Leibes. Also: Ein gegliedertes, zweckgeordnetes körperliches Ganzes, oder ein Einzelwesen, in welchem sich ein Zweck verwirklicht oder ein Ziel erreicht ist.[3] Auch hierin folgt Thomas dem Aristoteles, sowie er auch dessen weitere Bestimmungen über Pflanzen- und Thierseelen annimmt. Auch in den Pflanzen nimmt er mit Aristoteles Seelen (Beseeltheit) an und schreibt ihnen ernährende Thätigkeit oder Function zu. In den Thierseelen kommt dann zur ernährenden Kraft und Function noch die Fähigkeit der Empfindung und infolge davon gesteigertes Begehrungsvermögen. Außerdem aber ist das Thier durch die Seele der Sinneswahrnehmung (durch äußere Sinne und innere, hauptsächlich den Gemeinsinn) fähig, ebenso der Vorstellung von äußern Gegenständen und der Reproduction derselben in der Erinnerung durch Einbildungskraft. Endlich auch eines gewissen Urtheiles, Abschätzens (vis aestimativa) ist die thierische Seele fähig; doch ist sie dabei durchaus in der Function an die körperlichen Organe gebunden und in Bezug auf den Inhalt an die concreten Gegenstände, sodaß sie einer Abstraction oder Erkenntniß des Allgemeinen und der logischen Schlußfolgerung unfähig ist. Es fehlt der Thierseele auch bei den höchsten Thieren der Intellect (νοῦς, λόγος). Die Thierseele ist ein ἄλογον, ist vernunftlos, nicht vernünftig, nicht ein λογιστικόν.

Bei dieser Aristotelisch-scholastischen Lehre fällt zunächst die Unbestimmtheit auf, mit welcher immerhin die Sache behandelt wird; insbesondere ist nicht klar, wodurch denn die Form zur Seele, zuerst zur Pflanzenseele mit ernährender Kraft, dann zur

---

[1] Phys., VIII, 4. De an., I, 2. (Aehnlich Platon.)
[2] S. th., I, q. 18 a 1. C. Gent., I, 97.
[3] De an., II, 1.

Thierseele mit dem weitern Vermögen der Empfindung wird. Ja es ist unbestimmt, wie denn überhaupt die Form (εἶδος) zur Seele (ψυχή) wird, und ebenso, wie die Form zu so verschiedenen Arten und Individuen von lebendigen, beseelten Wesen werden kann. Vielfach scheint es, als ob die Form eben durch Verbindung mit dem Stoffe erst zur Seele würde, sodaß für die Seele nicht blos die Form, sondern auch der Stoff ein wesentlich constitutives Moment wäre. Allein in diesem Falle wäre Seele eigentlich identisch mit dem Leibe (Leben), wäre ebenso wesentlich Stoff als Form — was doch Aristoteles nicht will, da er zwar dem Dasein nach beides nicht getrennt wissen will, wohl aber dem Begriffe oder Wesen nach. Außerdem wäre nicht erklärlich, warum nicht alle Körper, nicht auch die sogenannten unorganischen lebendig und beseelt seien, da sie alle durch Verbindung von Stoff und Form sich constituiren und als mehr oder minder vollkommene Substanzen betrachtet werden. Endlich wäre dadurch nicht erklärt, wie denn eine so unendliche Verschiedenheit der Arten und Individuen entstehen konnte, wie sie das Pflanzen- und Thierreich zeigen, und eine solche Stufenreihe von mehr oder minder vollkommenen, von höhern und niedern lebendigen oder organischen Wesen. Die Entstehung und Erhöhung der Beseeltheit, von der später noch insbesondere die Rede sein wird, bleibt also noch vollkommen im Unklaren; zur Erklärung der Verschiedenheit aber mag bei Aristoteles wol die Annahme dienen, daß alle Formen in ihrer Verschiedenheit von Ewigkeit her nebeneinander existiren und sich beständig nach ihrer Art im Stoffe verwirklichen und wieder daraus verschwinden im Tode. Für Thomas ist die Erklärung in beiden Beziehungen leichter, da er auf dem Standpunkt der theistischen Schöpfungslehre einfach annimmt, die Formen seien nach ihrer Verschiedenheit und größern oder geringern Vollkommenheit von Anfang an vom Schöpfer ins Dasein gerufen worden; und zwar die einen blos als Formen, die andern als Seelen höhern oder niedern Grades in der Natur. Allein diese Lösung der Schwierigkeit genügt der modernen Zeit und Wissenschaft keineswegs. Gegen die Aristotelische Annahme eines ewigen Bestandes verschiedener, und zwar unveränderlicher Formen sprechen die geologischen, paläontologischen Thatsachen, welche bezeugen, daß die organischen Bildungen eine allmähliche Aenderung erfahren haben, daß viele Arten ausgestorben, andere neu entstanden seien; und zwar in der Weise, daß wenigstens im Allgemeinen ein Fortschritt zu höhern

Bildungen stattgefunden habe. Ueberdies läßt sich auch durch Erfahrung in der Gegenwart constatiren, daß die Gebilde des Pflanzen- und Thierreiches durch zufällige Verhältnisse oder durch künstliche Einwirkung der mannichfachsten Modification fähig sind, — was doch ebenfalls mit der Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Formen kaum übereinstimmt. Dies gilt auch gegen die Thomistische Annahme einer göttlichen Schöpfung der fix und fertigen Formen und ihrer Artverschiedenheit, die nebeneinander unveränderlich fortdauern sollen. Mit dieser Behauptung steht aber überdies auch die Thomistische Gotteslehre selbst nicht in Harmonie, insbesondere nicht die Lehre von der ewigen idealen Existenz der Weltwesen im göttlichen Intellect. Wenigstens läßt es sich nicht wohl mit der angenommenen göttlichen Güte und Weisheit vereinbaren, daß all diese verschiedenen Wesen von Gott direct geschaffen und von Anfang an dazu bestimmt worden seien, sich gegenseitig im wilden Kampfe ums Dasein zu verfolgen und zu vernichten, auf den gegenseitigen Tod das eigene Leben und Wohlsein zu gründen. Ein Kampf, der so ununterbrochen, so unerbittlich geführt werden muß und oft so grausam ist! Dieser Kampf müßte zudem, wie schon früher hervorgehoben wurde, in die göttliche Idee von der Schöpfung selbst aufgenommen sein, da in dieser göttlichen Idee und im göttlichen Weltplan nicht blos die einzelnen Gebilde oder Arten, sondern auch deren Verhältniß zueinander aufgenommen und also ewig gedacht sein müßte. Die Beseitigung dieses Bedenkens durch die Annahme einer Corruption der ursprünglich vollkommenen Schöpfung infolge eines Sündenfalles der ersten Menschen ist, wie wir schon früher sahen, der modernen Wissenschaft gegenüber nicht mehr haltbar, — da doch sichergestellt ist, daß schon vor der Existenz des Menschen Krankheit, Vertilgungskrieg und Tod bei lebendigen Wesen geherrscht haben.[1] — Für Erklärung der Vielheit, Verschiedenheit und Stufen-

[1] Uebrigens ist nach scholastischer Lehre der sogenannte paradiesische Zustand nicht einmal als der natürliche Schöpfungszustand der Welt anzunehmen, sondern derselbe gilt als ein übernatürlicher, von Gott erst nach der Schöpfung eingeführter Zustand. Und dieser nur wäre demgemäß durch den Sündenfall der ersten Menschen verloren gegangen. Die Natur, wie sie jetzt ist, wird also im Wesentlichen als so beschaffen angesehen, wie sie aus der Hand des göttlichen Schöpfers hervorging. Freilich will dazu wenig stimmen, daß Gott Alles „gut" fand, und zu diesem „gut" paßt wieder nicht ganz, daß er doch sogleich wieder eine übernatürliche, paradiesische Erhebung eintreten ließ!

folge im Pflanzen- und Thierreiche findet sich also bei Aristoteles eigentlich gar nichts, bei Thomas eine göttliche Thätigkeit und Schöpfung angenommen, die mit seiner Gotteslehre nicht in Uebereinstimmung zu bringen ist. Sollte übrigens bei Aristoteles die Annahme einer Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Formen doch nicht ganz streng zu nehmen, sondern nach ihm auch eine Bildung und eine nicht blos logische Klassifikation, vielmehr auch eine wenigstens theilweise genealogische anzunehmen sein, — wofür wenigstens Andeutungen zu sprechen scheinen, — so müßte diese Fortbildung von der Natur selbst ausgehen (die ja vielfach wie persönlich wirkend erscheint), oder von dem der Natur immanenten Künstler oder kunstartigen Streben, von dem Aristoteles wol auch spricht, wenn auch nicht mit klarer Bestimmtheit. In der That ist ja ein solches, der Natur selbst immanentes, einheitliches Princip der Gestaltung allen Thatsachen zufolge anzunehmen, aus dem durch eine bildende, zeugende und gewissermaßen schöpferische Thätigkeit die Vielheit und Verschiedenheit der Wesen nach ihren Arten und Individuen hervorgehen und Einheit des Naturlebens und Vielheit in demselben zugleich begründet werden. So etwa, wie aus der Einheit des menschlichen Geistes durch die bestimmte und zugleich freie Thätigkeit der subjectiven Phantasie Vorstellungen und Vorstellungsgruppen oder -Combinationen der verschiedensten Art hervorgehen. Wir können daher, wie schon bemerkt, diese der Natur immanente reale Gestaltungs- oder Darstellungskraft als objective Phantasie und als allgemeines Schöpfungsprincip, als Weltphantasie bezeichnen.

Wie nach dieser Aristotelisch-scholastischen Lehre nicht klar ist, wie die Form zur Seele wird (εἶδος zur ψυχή) und die blos ernährende Pflanzenseele zur ernährenden und empfindenden Thierseele sich erhebt (wenn eine solche Erhebung überhaupt in der Natur, im Naturproceß angenommen wird), — so auch ist die Lehre vom Wesen der Seelen (Naturseelen) keineswegs klar bestimmt. Entschieden ist besonders bei der Scholastik angenommen, daß die Seele zur Sinnlichkeit, und also zum Stofflichen gehöre, wenn sie auch nicht geradezu als materiell betrachtet wird, — obwol auch dies nicht vollständig ausgeschlossen zu sein scheint. Als eigentlich stofflich, materiell oder als Eigenschaft des Materiellen oder von Complexen des Stofflichen können die Scholastiker die Seelen (Thierseelen) wol doch kaum entschieden betrachtet haben, da sie doch die Aristotelische Lehre von Stoff und Form annahmen.

Diese beiden gelten aber als verschieden, und da die Seele doch jedenfalls aus der Form sich bildet bei der Verbindung von Stoff und Form zu einem Individuum oder einer Substanz, so muß auch die Seele (ψυχή) vom Stoffe verschieden sein, wenigstens so weit, als die Form (εἶδος) selbst davon verschieden ist, da diese durch die genannte Verbindung doch nicht ihr eigentliches Wesen einbüßen kann, — wenn auch immerhin die Seele nicht als reine Form, sondern etwa als constituirt aus Stoff und Form aufgefaßt werden soll.

Von den Fähigkeiten der Seele ist schon bemerkt, daß die Thierseele von der Pflanzenseele sich dadurch unterscheidet nach dieser Lehre, daß sie außer der Fähigkeit der Ernährung (und des Wachsthums) auch die der Empfindung (und Bewegung) besitzt, und außerdem noch die sogenannten niedern Seelenkräfte (Functionen). Dieser Unterschied oder diese Erhöhung der Thierseele über die Pflanzenseele wird nicht nach ihrer Genesis näher untersucht, sondern als Thatsache einfach angenommen bei Aristoteles. Nach Thomas erscheinen die höhern Kräfte den niedern einfach hinzugefügt, also die Thierseele durch eine Art Addition zu Stande gebracht[1]; — von einer Entwickelung dagegen ist kaum irgendwo die Rede als Entstehungsart des Höhern (aus dem Niedern), — obwol doch jeder Organismus diesen Vorgang an sich selber zeigt und eine Andeutung gibt für die Entstehungsweise der Arten im Ganzen der Natur und in ihren besondern Gebieten.

Wie die Thierseele von der Pflanzenseele sich dadurch unterscheidet (hauptsächlich und fundamental), daß sie zu empfinden (und zu bewegen) vermag, so unterscheidet sie sich von der Menschenseele dadurch, daß sie ohne Intellect, ohne Kraft der höhern, eigentlichen Erkenntniß (und des freien Willens) ist. Nach Aristoteles ist die Thierseele ein ἄλογον, vernunftlos, während die

---

[1] Oportet intelligere diversitatem formarum naturalium secundum quas constituitur materia in diversis speciebus, ex hoc quod una addit perfectionem super aliam, utpote quod una forma constituit in esse corporali tantum, alia autem pefectior forma constituit materiam in esse corporali et ulterius dat ei esse vitale et ulterius alia forma dat et esse corporale et esse vitale et super hoc addit ei esse sensitivum; et sic est in aliis. Quaest. disp. de an., a 9. — Dem wird noch hinzugefügt: Secundum gradum formarum in perfectione essendi est etiam earum, in virtute operandi .... unde formae perfectiores habent plures operationes et magis diversas quam formae minus perfectae....

Menschenseele ein λογιστικόν (νοῦς), Vernunft ist, und außerdem die niedern Seelenkräfte in sich enthält oder eigentlich gleichsam aus sich entläßt — wie wir später sehen werden. Diese schroffe Wesensunterscheidung der Thier- und Menschenseele als ἄλογον und λογιστικόν oder νοῦς, welche Thomas und die Scholastik von Aristoteles (und Platon) angenommen haben, ist von der höchsten, durchgreifendsten Bedeutung, nicht blos für die Psychologie, sondern für die ganze philosophische Weltauffassung. Dennoch entbehrt sie der wissenschaftlichen Begründung und ist nicht blos mit vielen Thatsachen nicht in Uebereinstimmung, sondern steht sogar in Widerspruch mit sonstigen Fundamentallehren der Aristotelisch-scholastischen Philosophie. In Widerspruch zunächst mit des Aristoteles' Lehre von εἶδος und νοῦς, die beide nicht wesentlich verschieden sind weder in Gott noch in der Welt; denn Gott wird sowohl als reines εἶδος, stofflose Form aufgefaßt, als auch als reine Denkkraft. Demnach kann beides sich nicht zueinander verhalten wie Unvernünftiges oder Vernunftloses zur Vernunft, sondern muß wesentlich gleich, kann nur der Betrachtungsweise nach als verschieden bezeichnet werden. Daher kann auch das irdische εἶδος, die Form nicht als das Vernunftlose angenommen werden gegenüber dem Vernünftigen, dem νοῦς in der Welt. Die Seele (ψυχή) aber ist doch dem Wesen nach bei Pflanzen wie Thieren identisch mit εἶδος; also kann auch die Thierseele nicht als das geradezu Vernunftlose, als Gegentheil des Vernünftigen betrachtet werden. Dies geht auch daraus hervor, daß εἶδος allenthalben als Vernunft in der Natur angenommen wird, als das, was den Charakter der vernünftigen Erkennbarkeit der Dinge, der Intelligibilität begründet, wodurch dieselben dem Intellect homogen sind und Wahrheit wie Erkennbarkeit besitzen. Dieses Intelligible (εἶδος) kann nicht dadurch vernunftlos (dem Wesen nach) werden, daß es lebendig und empfindend wird und die niedern Seelenkräfte in sich befaßt; im Gegentheil ist dies vielmehr eine Erhöhung. Auch dadurch kann εἶδος, zur ψυχή geworden, nicht vernunftlos sein, daß es mit dem Stoffe in Verbindung getreten dadurch (besonders nach Platon) Trübung und Hemmung erfährt; dies ist auch bei dem Menschengeiste thatsächlich gar sehr der Fall, ohne daß man deshalb den Menschen oder Menschengeist als ἄλογον, als vernunftloses Wesen bezeichnet. Bei Thomas kommt noch hinzu, daß er die ganze Schöpfung und alles Einzelne in ihr als Abbild des göttlichen Schöpfers bezeichnet und demnach

nicht blos den Geist des Menschen als Bild und Gleichniß Gottes ansieht. Wird aber die Schöpfung überhaupt einmal so aufgefaßt, dann ist kein genügender Grund mehr da, den Menschengeist als etwas der übrigen Natur ganz Fremdes, dem Wesen nach davon Grundverschiedenes aufzufassen, das allein als vernünftig und insofern göttlich betrachtet werden dürfe, während alles Uebrige ohne Ausnahme auch in den höchsten Formen (den Thierseelen) als vernunftlos zu bezeichnen sei. Wenn Gott wesentlich Vernunft ist, die ganze Schöpfung aber als ein Abbild desselben aufgefaßt wird, wie soll sie dann nur unvernünftig sein, der Mensch aber allein als vernünftig gelten, wenn sie doch Abbild des wesentlich Vernünftigen ist? Man müßte nur in Gott selbst zwei verschiedene Wesenheiten oder Wesenstheile annehmen, wovon der Eine Vernunft wäre, der andere aber das Vernunftlose, und demnach den Menschengeist als Bild und Gleichniß des ersten, die übrige Natur als ἄλογον und Abbild des zweiten betrachten und aus diesem auch entspringen lassen; — was doch auch die Scholastiker, wenigstens theoretisch, nicht wollen, wenn auch ihre Ansicht consequent dahin führen müßte. Wenn also der Geist des Menschen als vernünftige Erkenntnißkraft gelten kann, so darf auch die Welt, die Natur und Beseeltheit als vernünftiges Erkenntnißobject gelten (Intellectus und Intelligibile). Das, was die Erkenntniß des subjectiven menschlichen Intellects zur vernünftigen macht, die Wesenheit und das Allgemeine, macht eben die Welt selbst zum Vernünftigen, — und daran nimmt mehr oder minder Alles theil, was daraus hervorgeht, insbesondere auch das Beseelte in der Natur. Der Menschengeist allerdings zeigt einen höhern Grad der Vernünftigkeit, zeigt lebendige mit Bewußtsein verbundene Vernunft und Vernunftthätigkeit; allein sachlich begründet dies keinen wesentlichen Unterschied, und Bewußtsein zeigen auch die Thierseelen, wenn auch in minderer Vollkommenheit, sowie andererseits auch die Menschen trotz ihres höhern Bewußtseins gar viel Unvernunft kundgeben und gar wenig wirklich vernünftige Erkenntniß im Allgemeinen erringen. — So viel vorläufig, wir werden auf diesen so wichtigen Gegenstand bei der Untersuchung über den Menschengeist zurückkommen.

Den Thierseelen kommen, wie bemerkt, außer der Empfindung und Selbstbewegung auch noch die übrigen sogenannten niedern Seelenvermögen zu; allerdings mehr oder minder und alle insgesammt nur den Seelen der höhern Thiere. Im Grunde sind

alle thierischen Seelenvermögen sinnliche Vermögen, d. h. durchaus an sinnliche, körperliche Organe gebunden. Doch werden dieselben eingetheilt in äußere und innere Seelenvermögen. Die äußern sind die bekannten fünf Sinne, für die innern ist der fundamentale Sinn der Gemeinsinn, dem die Aufgabe und Fähigkeit zugeschrieben wird, die Wahrnehmungen der verschiedenen äußern Sinne zu verbinden und die einheitliche Gesammtwahrnehmung daraus zu bilden. Damit in Verbindung steht die Phantasie, die Einbildungs- und Vorstellungskraft, als Vermögen, Bilder der wahrgenommenen Gegenstände für das Bewußtsein zu gestalten, die im Gedächtniß festgehalten und durch das Erinnerungsvermögen reproducirt werden in mehr oder minder genauer Nachbildung, oder auch (wenigstens bei dem Menschen), in freier Modification und Combination, — sei es unwillkürlich oder absichtlich durch Nachdenken und Sichbesinnen. Dazu wird bei den Thieren noch angenommen ein gewisses Urtheilsvermögen, vis aestimativa, als Fähigkeit, nach Vorstellungen zu urtheilen und abzuschätzen; wie z. B. ein Hund den zurückkehrenden Herrn wiedererkennt — offenbar am Maßstabe des in ihm gebliebenen Imaginationsbildes von demselben. In noch engerm Sinne wird darunter das Vermögen verstanden, Nützliches und Schädliches zu erkennen, zu beurtheilen (natürlich in Bezug auf das eigene Sein oder das Sein und Wesen der Art); wobei der Naturzweck mit hereinspielt. Dazu kommen noch Instinct und Trieb oder thierisches Begehren, die mit der teleologischen Natureinrichtung in Beziehung stehen und auf das Fortwirken des göttlichen Wollens und Wissens bezüglich der Welt zurückgeführt werden.

Alle diese seelischen Vermögen mit ihren Functionen werden gedacht als innig, ja untrennbar an körperliche Organe gebunden oder eigentlich als Eins mit denselben, und dies ist, wie schon bemerkt, der Hauptgrund, warum man den Thieren Intellect, d. h. Kraft der Erkenntniß des Allgemeinen und des Wesens der Dinge, überhaupt der abstracten oder rationalen Erkenntniß abspricht. Weil die thierischen Seelen mit all ihren Kräften an das Körperliche (Materielle) gebunden sind, darum vermögen sie, meint die Aristotelisch-scholastische Philosophie, nur das Concrete, Körperliche, Individuelle zu erkennen, vermögen es daher auch nicht zu irgendeiner Wissenschaft und höhern Erkenntniß zu bringen. Das Letztere ist allerdings richtig, allein deshalb ist den Thieren doch nicht alle und jede Erkenntniß des Allgemeinen abzusprechen und nicht

jedes wirkliche (logische) Urtheilen. Alle psychischen Thätigkeiten der Thiere sind an körperliche Organe gebunden; wohl, aber das sind die menschlichen Geistesthätigkeiten auch ohne Ausnahme, denn auch der Intellect, die Abstractionskraft und der Wille bedürfen der gesunden Gehirnfunction, wenn sie richtig thätig sein sollen, sodaß hierin kein wesentlicher Unterschied besteht zwischen Thier und Mensch. Es ist aber wohl zu unterscheiden zwischen Nothwendigkeit der körperlichen Organe zur Function oder Thätigkeit der Erkenntnißkraft und andererseits der Erkenntniß des Gegenstandes. Function des Erkennens und Inhalt des Erkennens verhalten sich verschieden. Wenn die Function zugleich körperlich ist, braucht darum nicht auch der Inhalt concret körperlich oder sinnlich zu sein, — wenn auch immerhin der Anfang der Erkenntniß und die Mittheilung derselben, wenn sie abstract ist, zur Verdeutlichung für das Verständniß der sinnlichen Bilder und Erfahrungsgegenstände (wenigstens als Gleichnisse) nicht entbehren kann. Der Unterschied der menschlichen und thierischen Erkenntnißkraft besteht nur darin, daß allerdings nur der Mensch im Stande ist, die Erkenntniß des Allgemeinen vom Concreten zu gewinnen und dasselbe für sich selbständig zu betrachten und zu entwickeln, — wodurch eben die Wissenschaft entsteht. Dies ist dem Menschengeist dadurch möglich, daß er durch die frei gewordene Phantasie (das individuell und frei, selbständig gewordene Weltprincip) sich über die Natur und selbst deren Gesetze bis zu einem gewissen Grade erheben und dadurch auch über sein Erkenntnißmaterial selbständiger verfügen und damit logisch in Abstraction, in Urtheilen und Schließen operiren kann, — was die Thiere nicht, oder nur in geringem Maße vermögen. Aber aller Erkenntniß des Allgemeinen und alles wirklichen Urtheilens sind sie darum nicht unfähig. Sie machen Erfahrungen, sind der Abwägung gegebener Verhältnisse fähig, ob sie z. B. den Sprung ihren Kräften gemäß wagen dürfen oder nicht. Sie erkennen Verhältnisse und Personen wieder (wenigstens in ihren höhern Arten), die sie früher kennen gelernt; — was voraussetzt, daß sie ein festgehaltenes Bild mit dem Wahrgenommenen vergleichen und entscheiden können, ob beide ähnlich oder gleich sind. Daß die Thiere nicht blos Individuelles, Concretes erkennen, zeigt sich auch darin sofort, daß sie Individuen ihrer eigenen Art, ebenso Individuen der feindlichen Art und der Beute wohl erkennen und sich demgemäß verhalten, während sie gegen das Uebrige gleichgültig sind. Dies setzt voraus ein gewisses Erkennen der Art

(des Allgemeinen), nicht blos des Individuellen, denn nach der Art der wahrgenommenen Individuen verhalten sie sich. Obwol also ihre psychischen Functionen ganz an die körperlichen Organe gebunden sind, vermögen sie doch in Bezug auf den Inhalt oder Gegenstand der Erkenntniß auch einigermaßen Allgemeines zu erfassen; aber allerdings sind sie dabei an das sinnlich Wahrnehmbare und insofern Concrete gebunden. Es muß ihnen dies erscheinen, wenn sie in ihm das Allgemeine, also die Art erkennen sollen: dieses Allgemeine ruht immer nur als Möglichkeit zu concreter Wahrnehmung und Beurtheilung in ihnen, nicht als selbständiger abstracter Begriff, mit dem sie logisch weiter operiren könnten. Die Idee der Art also muß in ihnen als Potenz wenigstens vorhanden sein, und zwar der eigenen oder einer fremden, zur eigenen Art in naher Beziehung stehenden. Bemerkenswerth ist ja auch überdies, daß die Thiere in Bezug auf das Allgemeine, insbesondere in Bezug auf die eigene Art und das Wesen der Gattung oder des Geschlechts psychisch, besonders im Urtheilen, viel mehr zu leisten vermögen als für ihr eigenes Individuum. Für Erhaltung der Art, also für Allgemeines, sind sie eines bessern Urtheilens und energischerer Thätigkeit fähig als für sich selbst. Freilich erscheint diese erhöhte intellectuelle Fähigkeit in ihnen großentheils in gebundener Form, im Instinct; doch auch eine freiere Intelligenz ist dabei nicht vollständig ausgeschlossen.

Alle psychischen Fähigkeiten der Thiere werden in der Aristotelischen Scholastik nicht aus einem Princip abgeleitet oder erklärt, sondern nur nebeneinander hingestellt, als wäre die Thierseele durch Addition derselben entstanden, — in ähnlicher Weise, wie auch die Arten der Formen und Seelen selbst in ihrer Stufenfolge durch Hinzufügung der neuen Grundfähigkeiten, der Ernährung, dann der Empfindung und Erinnerungsfähigkeit, wovon oben die Rede war. Also nicht durch Evolution und Entwickelung entstehen die Arten (und selbst auch nicht die Individuen), sondern durch Hinzufügung, — und so auch die seelischen Fähigkeiten in den Thieren. Allerdings dann so, daß die frühere Seelenart und Seelenfähigkeit neben der spätern beibehalten bleibt und insofern eine Ergänzung und Erhöhung, nicht eine Beeinträchtigung erfährt. Den Thatsachen der Naturentwickelung entspricht diese mehr mechanische Zusammenfügung der Seelen und Seelenkräfte nicht, und es ist damit überhaupt keine Erklärung gegeben, sondern nur eine Behauptung aufgestellt. Die eigentliche Er-

klärung der Entstehung dieser Seelenfähigkeiten und ihres Verhältnisses zueinander kann nur geschehen auf Grundlage eines Princips, das sich aus der Einheit in diese Vielheit und Verschiedenheit entfaltet im Ganzen und im Einzelnen. Wir haben diese Erklärung versucht durch Annahme eines allgemeinen Gestaltungs- und Entwickelungsprincips, das, wie schon bemerkt, als Weltphantasie[1] bezeichnet wird. Dieses Princip offenbart seine Natur zunächst in mehr äußerer organischer Wirksamkeit, insbesondere in Gestaltung und Entwickelung des Pflanzenreiches, in welchem die teleologische und plastische Wirksamkeit sich als Organisationsprincip kundgibt, dessen Function allerdings hauptsächlich in Ernährung und Fortpflanzung besteht. Diese Organisation verinnerlicht sich, das teleologisch-plastische Princip findet sich selbst, findet sich innen in der Empfindung im Thierreiche, wodurch die Natur von der blos äußerlichen Darstellung ihres Wesens zur Verinnerlichung kommt, zur Selbstwahrnehmung und gewissermaßen zum Genusse ihrer selbst. An die Empfindungsfähigkeit schließt sich die Bildung der Sinnesorgane zur Orientirung der Individuen und Arten, die sich selbst frei bewegen können in der Natur, um sich zu erhalten und zu fördern; — dadurch zugleich sich individuell von der äußern Natur abschließend und gleichzeitig mit ihr in Verbindung tretend. Sowohl die Sinnesbildung als Sinnesthätigkeit ist bedingt durch die Gestaltungskraft; die Kraft des Bildens, des Ausbildens und Einbildens, der realen Darstellung und der formalen Vorstellung, die wir als objective und subjective Phantasie bezeichnen. Schon zur Sinneswahrnehmung ist ein innerlich gestaltendes Vermögen nothwendig, wodurch das Wahrgenommene nachgebildet, theilweise geradezu producirt wird; mehr noch ist dies der Fall bei der Reproduction des Wahrgenommenen in der Erinnerung, bei welcher die Vorstellungen gebildet werden, die nicht mehr von außen direct kommen, sondern aus dem eigenen physisch-psychischen Wesen hervortreten; damit verbindet sich bald auch die eigentliche Phantasiethätigkeit im engern Sinne bei höhern Thieren — wenigstens in Träumen derselben, vielleicht auch in analoger Weise in Trieben und Instincten. Endlich selbst bei dem Beurtheilungsvermögen (vis aestimativa) muß sich dieses innerlich gestaltende Princip bethätigen schon insofern, als dabei zwei oder mehrere Vorstellungen zugleich vor das

[1] Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses (München 1877).

Bewußtsein gebracht werden müssen zum Behufe der Vergleichung und Abschätzung, wodurch erst die Entscheidung möglich wird. Alle diese verschiedenen Seelenkräfte und Functionen sind in ihrer Verschiedenheit und in ihrer Stufenfolge bedingt, ermöglicht, und verwirklicht durch die zunehmende Concentration und Complicirtheit des Organismus und durch die immer mehr sich erhöhende Freiheit, Selbständigkeit des bildenden, teleogisch-plastischen Princips oder der Phantasie, in welcher eben das allgemeine Naturprincip (Weltphantasie) individuell und selbständig wird und damit in immer höherm Grade über den allgemeinen Naturlauf sich erheben kann und der eigentlichen Geistigkeit sich nähert, die in der Menschennatur endlich erreicht wird.

5) Entstehung und Fortpflanzung (Erzeugung) der beseelten Wesen.

Was die ursprüngliche Entstehung der organischen oder beseelten Wesen betrifft, so existirt im Grunde genommen für Aristoteles dieses Problem gar nicht, insofern er sowol Stoff als Form als ewig annimmt, die als Principien auch ewig wirksam sind, d. h. individuelle Wesen oder Substanzen durch ihre Verbindung constituiren. Ewig constituiren, insofern der Stoff niemals ganz ohne Form sein soll, also ebenso ewig irgendwie geformt sein muß. Woher diese Verbindung eigentlich stamme (die bei Platon der Demiurg bewerkstelligt) ist allerdings unklar. Sie scheint von der Bewegung der Gestirne, diese selbst aber vom ersten Beweger zu kommen. Daneben läßt Aristoteles immerhin auch die Entstehung neuer Organismen aus dem Stoffe zu ohne Samen, also durch sogenannte Generatio aequivoca oder spontanea. Als Hauptfactor dabei scheint ihm die Sonne zu wirken; doch nimmt er auch einen ätherähnlichen Stoff gleichsam als Samenstoff in der Natur an. — Einfacher gestaltet sich die Sache bei Thomas. Bei ihm stammen natürlich alle organischen oder beseelten Wesen aus der göttlichen Schöpferthätigkeit des Anfangs her, sind also wie der Stoff selbst aus Nichts geschaffen; doch nicht so absolut aus Nichts wie dieser selbst, sondern gewissermaßen nur in relativer Weise, da die Schöpfung derselben schon auf Grund und unter Mitwirkung eines Substrates, eben des

Stoffes selbst, erfolgte. Man konnte sich dabei theologisch auf den Schöpfungsbericht der Genesis berufen, welchem gemäß das schon Geschaffene, Erde und Wasser, von Gott den Befehl erhielt, die lebendigen Wesen hervorzubringen. Eine Wendung, die vielleicht noch Veranlassung geben wird, daß auch die Theologen mit der modernen Descendenztheorie sich so gut als möglich bei ihren exegetischen Erklärungen in Einklang zu bringen suchen, wenn sich die Thatsächlichkeit derselben schließlich nun einmal nicht mehr mit Erfolg und ohne eigene Schädigung von ihnen bestreiten läßt.

Wir haben hier darauf nicht weiter einzugehen; wichtiger ist für uns die Frage nach der Fortpflanzung der beseelten Wesen oder nach der Erzeugung derselben innerhalb des Naturlaufes im Fortgange der Zeit. Nach Aristoteles erzeugen die lebendigen Wesen eben wieder lebendige Wesen ihrer ganzen Natur nach, d. h. physisch und psychisch. Er behauptet dies sogar vom Menschen, da er sagt: Ein Mensch erzeugt einen Menschen (ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ), obwol er im Widerspruch hiermit auch wiederum annimmt, daß die höhere Erkenntnißkraft (νοῦς), die doch auch zur Menschennatur wesentlich gehört, nicht aus der Zeugung stamme, sondern „von Außen" (θύραθεν) in die Menschennatur komme. Bei Thomas ist die Lehre von der Erzeugung der beseelten Wesen, der Pflanzen und insbesondere der Thiere unklar und unbestimmt und läßt verschiedene Auffassungen zu. Gebannt in die Aristotelische Lehre von Stoff und Form und in seine eigene Meinung von der Materie als Princip der Individuation gegenüber der starren wirkungslosen Form, konnte er zu keiner klaren, sichern Ansicht kommen. Im Allgemeinen wird das Wesen der Erzeugung (Generatio) aufgefaßt als Eductio formae e potentia materiae, das Erzeugtwerden als educi e potentia materiae. Die Generation ist natürlich eine neue Verbindung von Stoff und Form und dadurch Schaffung einer neuen Substanz (in Aristotelischem Sinne) als Einzelwesen, das nur Subject sein, nicht als Prädicat von einem Andern ausgesagt werden kann. Wie aber diese Vereinigung geschieht, insbesondere wodurch die neue Form entstehe oder woher sie für die Vereinigung genommen werde, bleibt ganz unbestimmt. Es finden sich darüber verschiedene Annahmen bei Thomas. Das Nächstliegende wäre, daß bei der Generation dem Stoffe (einer Quantität desselben) eine neue Form gegeben werde. In der That sagt dies Thomas auch einmal: Vera generatio est per hoc, quod nova forma substan-

tialis acquiritur materiae.[1] Die Eine Form oder Substanz muß hiernach bei der Zeugung zu Grunde gehen und eine neue dabei entstehen. Der Ausdruck Eductio scheint anzugeben, woher man sich die neue Form entstanden dachte; aus der Materie nämlich. Es scheint sehr bestimmt behauptet zu sein, daß die Form in der Materie als Keim oder reale, positive Möglichkeit vorhanden sei und in der Zeugung daraus hervorgeführt werde. Thomas behauptet wenigstens, daß die Form in der Materie präexistire, wenn auch in unvollkommener Weise: Forma praeexistit in materia imperfecte, non quod aliqua pars ejus sit ibi in actu et alia desit, sed quia tota praeexistit in potentia et postmodum tota producitur in actum. Eine Annahme, die freilich mit der qualitäts- und bestimmungslosen Materie schwer in Einklang zu bringen ist, wenn nicht die schon geformte Materie gemeint ist mit ihren primitiven Formen, aus denen andere Formen gebildet werden können, wie die moderne Descendenzlehre annimmt; — was dann freilich wieder nicht übereinstimmt mit der Annahme oder dem Glauben, daß den Formen ewige Ideen in Gott zu Grunde liegen und im Grunde alle zumal ins Dasein gesetzt worden seien. Indeß scheint Thomas doch an die Materia prima gedacht zu haben. Er sagt: In materia prima nihil est de actu formae educendae, antequam fiat; sicut in aere non est aliquid de forma phiolae antequam phiola fiat; et in ligno similiter nihil est de lecto, antequam fiat; sic enim se habet similiter prima ad ea, quae ex ea fiant, sicut habet argentum ad statuam et lignum ad lectum.[2] Hiermit ist allerdings die Präexistenz der Form in der Materie eigentlich wieder so gut wie verneint, da die Möglichkeit nun nicht mehr als active aufgefaßt wird, wie der Same, der sich zur Pflanze entwickelt, sondern nur noch als eine passive, wie die des Materials für das Kunstwerk, das davon zur Ausführung kommt, — wobei aber von einem Präexistiren eigentlich gar keine Rede sein kann, da in dieser Weise schließlich fast Alles in Allem präexistiren müßte. Präexistiren im eigentlichen Sinne, der Grundform oder der Kraft nach, müßten die lebendigen Wesen vor ihrem Entstehen jedenfalls anderswo als in der Materie; entweder in andern Formen (die aber bei diesem Scholastiker nicht

[1] In lib. II, sent. dist. I, q. 1 a 4 ad 4.
[2] Opusc. de nat. mat., c. 8.

als lebendige Zeugungskraft wirksam sind) oder in Gott, und von diesem mitgetheilt, oder doch wirklich ganz oder theilweise aus Nichts geschaffen werden. Von all diesen Möglichkeiten aber scheint Thomas keine angenommen zu haben, denn er spricht geradezu von einer Umwandlung des Stoffes in die Form, — wobei unklar bleibt, durch wen oder was diese Umwandlung, Transmutation geschieht. Die Materia prima scheint betrachtet zu sein als eine Potenz, aus der man alles Beliebige machen kann, auch Formen oder (Natur-) Seelen, da alle potentialiter, der Möglichkeit nach, in ihr enthalten sein sollen; doch ist immer nicht klar, durch wen es geschieht, und wird hie und da vom Scholastiker auf die Natur oder die Naturkräfte hingewiesen, durch welche dies bewerkstelligt werden soll: Omnis forma, quae educitur in esse per materiae transmutationem est forma educta de potentia materiae; hoc enim est materiam transmutari de potentia in actum educi.[1] Der Begriff der materia prima ist damit entweder vollständig aufgehoben, wenn sie als Inbegriff aller Formen der Potenz nach betrachtet oder geradezu, nach Aristotelischem Vorgang, von ihr gesagt wird: materia appetit omnes formas; oder sie wird als so unbestimmtes Etwas genommen, daß aus ihr Materielles wie Psychisches gemacht werden kann als aus dem gemeinsamen Substrat oder Material, und man die lebendige, beseelte Natur ebensowol materialistisch als idealistisch auffassen kann. Ebenso unbestimmt oder zweideutig ist die Transmutatio der Materie in Form. Es ist unbestimmt, ob die Materie selbst in Form oder Seele verwandelt wird, oder ob der Materie nur die Form angethan wird und sie dadurch eine Umwandlung erfährt. Möglicherweise kann die Annahme so gedeutet werden; da es sich aber immer um die Entstehung der Form handelt und die Thierseelen in dieser Scholastik als sinnliche Naturdinge betrachtet, als zur Sinnlichkeit und materiellen Welt gehörig angesehen werden, so kann diese Transmutation auch Umwandlung der Materie selbst in thierisches Seelenwesen bedeuten und hat demnach der Materialismus wenigstens bezüglich der Thierseelen bei Thomas Annahme gefunden. Sodaß hiernach zugestanden werden muß, was man an der modernen naturalistischen Richtung in der Philosophie so sehr scholastischerseits tadelt, daß nämlich die Materie selbst zur Empfindung, zum Bewußt-

[1] C. Gent., II, 86.

sein, zur Erinnerung, Vorstellung und selbst zu einem gewissen Grade von Denken und Wollen kommen könne.[1] Da man übrigens aus der Materia prima Alles machen kann, so könnte die Sache auch allenfalls idealistisch gedeutet und also das Gegentheil vom Materialismus dem Scholastiker zugeschrieben werden! — Wie unbestimmt und zweideutig hier bei Thomas Alles ist, zeigen noch andere Stellen über diesen Gegenstand: Formae esse dicuntur non ut subsistentes, sed ut quo composita sunt; unde et fieri non propria factione sed per factionem suppositorum, quae transmutantur transmutatione materiae de potentia in actum. (Quodlib. q. 9 a 11; Quaest. disp. q. 1; de verit. 11; C. Gent. II, c. 69; S. th. I, q. 45 a 8.) Die Formen sollen nicht subsistiren als solche (auch nicht als Ideen in Gott?), sondern erst aus der Potenz der Materie durch Umwandlung zur Wirklichkeit gebracht werden. Die Potenz der Form ist also, obwol sie offenbar eine Potenz der Qualität ist, in der qualitätlosen Materie. Wodurch die Umwandlung eigentlich geschieht, ist wiederum nicht klar gesagt. Durch die Form kann sie nicht geschehen, da diese, obwol das Active, nicht actuell ist, sondern dies durch die Umwandlung erst werden soll; durch die Materie kann sie auch nicht geschehen, da diese an sich unwirklich und wirkungslos, rein passiv, und zwar sogar nur passive Möglichkeit ist. Wenn also nicht immer ein Wunder geschehen soll bei der Zeugung oder Hervorbringung neuer Formen und Substanzen, so bleibt nichts übrig als anzunehmen, daß diese Umwandlung geschieht durch die Individuen oder Substanzen der Zeugenden, vermöge ihres Gattungs- oder Geschlechtscharakters. Sind diese aber thätig und formbildend oder vielmehr neue Individuen oder Substanzen (lebendige Einzelwesen) setzend, dann entsteht die Form nicht aus der Materie, als wären sie der Potenz

---

[1] Daß die Scholastik die thierische Seele und deren an körperliche Organe gebundene Vermögen und Thätigkeiten als Functionen der Materie (des Körpers) betrachtet, dürfte auch hervorgehen aus der Verketzerung der Scholastiker gegen jene, welche auch die Menschenseele durch Zeugung der Aeltern entstehen lassen. Sie werden des Naturalismus, wo nicht geradezu des groben Materialismus beschuldigt, sowie der Leugnung der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. — Mit dieser niedern, physikalischen Auffassung der Thierseelen hängt wol auch zusammen die Rücksichtslosigkeit und Unmenschlichkeit der Behandlung der Thiere gerade in jenen Ländern, wo die Scholastik auf das geistige Leben des Volkes noch besondern Einfluß übt!

nach darin, sondern wird nur auf Grund der Materie durch die bildende Macht des Geschlechtswesens gesetzt. Man wird aber in diesem Falle wol am besten sagen, daß die Form in der Materie entstehe, nicht aber aus der Materie durch Umwandlung, wenn doch die Materie als solche nicht aufhören soll. Allein dies will offenbar Thomas wieder nicht, denn er sagt: Non proprie dicitur quod forma fiat in materia, sed magis quod de materiae potentia educatur.[1] Dies lautet doch so, als ob die Form der Anlage nach in der Materie als ihrer Quelle enthalten sei, nicht so — wie moderne Scholastiker umdeuten — daß die Materie zur Form sich verhalte wie etwa Marmor zur Figur, die der Künstler daraus bildet. Nicht besser lautet eine andere Stelle in diesem Betreff: Actum extrahi de potentia materiae nihil aliud est quam aliquid fieri actu quad prius erat in potentia.[2] Der Ausdruck extrahi kann doch nicht bedeuten, daß der Materie die Form angethan, daß die Form von anderswoher an der Materie oder vermittelst derselben verwirklicht werde! Um aus der Unbestimmtheit zu kommen und insbesondere dem Materialismus zu entgehen, nimmt man scholastischerseits schließlich doch an, daß die neuen Formen gewissermaßen aus Nichts entstehen, und man weist auch dafür auf Thomas hin, der behaupte, daß Gott diese Macht des Bildens oder Schaffens den Geschöpfen wohl mittheilen konnte, da dadurch seine Macht und Güte sich mehr zeige, daß er den Geschöpfen diese Macht zu wirken verlieh und dieselben dadurch nicht blos im Sein, sondern auch im Wirken sich verähnlicht habe.[3] Das ist freilich die vernünftigste Annahme, aber Thomas und seine Anhänger erinnern sich dessen nicht mehr, wo es sich um die Erzeugung der Menschennatur und Neusetzung des Menschengeistes handelt. Für den Menschen allein soll es unmöglich sein, daß ihm Gott die Macht verleihe, sich seiner ganzen Natur nach fortzupflanzen durch eine ihm verliehene secundäre, bildende oder schöpferische Potenz des Gattungswesens, wie wir später sehen werden. Die Natur aber, resp. die Thiere, sollen substantiale Formen hervorbringen können.[4] Die ewigen Ideen müssen dann doch in ihnen lebendig sein und in

[1] Quaest. disp., q. 3 de pot. a 8.
[2] S. th., q. 90 a 2 ad 2.
[3] S. th., I, q. 19 a 2. C. Gent., III, c. 21.
[4] S. th., I, q. 118 a 1; quaest. 45 a 8.

der Generation fortwirkend sich bethätigen, und zwar als Formen nicht des göttlichen Wesens, sondern der göttlichen Imagination!

Solche Unbestimmtheit und Verworrenheit findet sich bei Thomas, dem Abgott der modernen Scholastiker, bezüglich eines der wichtigsten Probleme der Naturphilosophie! Es findet sich bei ihm zugleich Dualismus von Stoff und Form, Materialismus oder Umwandlung der Materie in empfindende Seelen, Idealismus, Aufhebung des Seins aller wirklichen Materie in das Unding der Materia prima, die erst durch Form oder irgendwelche Kräfte zu etwas wird. Auch das sogenannte Einschachtelungssystem, und zwar Einschachtelung der Formen in der Materie oder der Formen ineinander kann bei ihm gefunden werden. Dann auch eine Art secundärer Schöpfung der neuen Formen oder Seelen durch Generation auf Grund der schon vorhandenen Formen, Kräfte und Stoffe. Ja, wer darauf versessen wäre, könnte ihn sogar beschuldigen, daß seine Lehre von der Zeugung an eine Richtung des sogenannten Gnosticismus erinnere mit seiner Annahme, daß die Ideen von der dunkeln Materie ergriffen und festgehalten werden und so die lebendigen Wesen entstehen. Endlich könnte auch noch Jemand behaupten, daß nach Thomistischer Grundlehre von Schöpfung und Erhaltung eigentlich, wie alles Geschehen überhaupt, so insbesondere alles Entstehen eines Neuen, besonders neuer, lebendiger Wesen von Gott direct ausgehen und insofern eine fortlaufende göttliche Creation in der Natur angenommen werden müsse. Indeß möge dies Alles dahingestellt bleiben und dem Streite der Theologen und scholastischen Philosophen überlassen sein! Jedenfalls aber ist gewiß, daß wol kaum bei irgendeinem neuern Philosophen in Bezug auf einen der wichtigsten Punkte der Weltordnung eine solche Unsicherheit und Unklarheit sich findet, wie bei diesem Musterscholastiker. Und wenn man scholastischerseits so viel zu spotten weiß über Unklarheit und Nebelhaftigkeit der modernen, insbesondere der deutschen Philosophie, so sollte man erst die eigene Ansicht ein wenig prüfen, ob denn Alles an ihr so klar sei und so richtig stehe! Allein Vorurtheil und Verblendung, sowie auch Einschüchterung und ein gewisser Terrorismus hindern dies, und man findet Alles bei Thomas klar und richtig, weil man gewöhnt oder gezwungen ist, Alles, was er sagt, ohne nähere Prüfung hinzunehmen, und weil man bereits kaum mehr wagt, selbst zu denken und kritisch zu untersuchen, was von ihm kommt. In ähnlicher Weise wie dem

ungebildeten Volke die Natur und deren Wirken vollständig klar und selbstverständlich ist, weil es darüber gar nicht weiter nachdenkt, sondern gewohnheitsmäßig Alles nur hinnimmt, wie es ist und geschieht; so auch ist den Gläubigen der verschiedenen Religionen das vollständig klar und selbstverständlich, was ihnen von Jugend an eingeprägt wird, und was sie gar nicht in Frage stellen oder auch nur ernstlich prüfen dürfen. Dergleichen geschieht nun auch bezüglich des Thomismus.

Zu verwundern bei dieser Thomistischen Lehre ist noch insbesondere, wie zwar angenommen werden kann (auch von andern Scholastikern — allerdings in etwas unbestimmter Weise), daß die Materie in empfindende Thierseelen verwandelt werden könne, sodaß der Stoff zu psychischen Functionen befähigt erscheint, daß man dagegen den Gedanken einer Steigerung der Naturseele zu einer menschlichen Seele durchaus von sich weist als unzulässig oder geradezu unmöglich. Und doch unterscheidet sich der bloße Stoff von der thierischen Seele in seinen bekannten Eigenschaften weit mehr, als die sogenannte Naturseele und Menschenseele sich voneinander unterscheiden, die doch in der Function eine so durchgreifende Analogie darbieten. Aber man ist in dieser Beziehung durch philosophische und theologische Auctorität gebunden, schließt die Augen und hilft sich durch willkürliche Annahme über die Schwierigkeiten hinweg, — wie wir später noch sehen werden. Ebenso verhält es sich mit der Annahme, die zwar den Thierseelen oder vielmehr den substantialen thierischen Individuen eine gewisse schöpferische Macht Neues zu setzen zugesteht, der Menschennatur aber dies hartnäckig abspricht, ja behauptet, Gott selbst könne dem Menschengeschlechte eine solche secundär-schöpferische Macht, durch Generation neue Seelen (vernunftbegabte) hervorzubringen, nicht verleihen, da dies durchaus eine absolute Schöpfung aus Nichts wäre, die nur Gott möglich sein könne. Und doch, wenn man dem Niedern eine gewisse Schöpfermacht zugesteht, kann man sie auch in analoger Weise dem Höhern, der Menschennatur nicht absprechen, wenigstens nicht mit Recht, sondern eben nur willkürlich. Doch dies wurde schon früher in nähere Erörterung gezogen.

All die Schwierigkeiten und Unklarheiten der Thomistischen Lehre bezüglich der Fortpflanzung der lebendigen Wesen kommen nur daher, daß es dabei an einem eigentlichen Subject der Wirksamkeit, an einem bestimmten, wirksamen Princip fehlt, da weder die starre Form, noch die unwirkliche Materie ein solches sein

kann, in den Individuen aber keine einheitliche, sie verbindende Macht, kein allgemeines Princip angenommen wird, das über die Individualität übergreifen und Arten und Individuen zu einem einheitlichen Naturproceß verbinden könnte. Die Schwierigkeiten verschwinden und es wird Klarheit in die Sache gebracht, wenn ein allgemein wirkendes, sich in Arten und Individuen differenzirendes Princip, eine allgemeine Bildungsmacht, gleichsam eine Quelle aller Subjecte oder eine allgemeine Subjectität angenommen wird. Ein Princip, das ähnlich wirkt, wie die subjective Phantasie im Menschen, die unerschöpflich ist an immer neuen Gestaltungen, Productionen der verschiedensten Art, die allerdings nur subjective, formale, sinnlich-psychische Existenz haben, nicht reale Gestaltungen sind wie die Bildungen des gestaltenden und schöpferischen Weltprincips in der Generation, — während immerhin die Vergänglichkeit der Bildungen beiden gemeinsam ist. Die Annahme eines solchen allgemeinen Princips empfiehlt sich um so mehr, als nicht blos der allgemeine Naturproceß mit seinen Thatsachen dazu nöthigt, sondern eine solche, — um darauf zurückzukommen, sogar durchaus gefordert wird, wenn man nicht entweder dem Pantheismus verfallen, oder ein beständiges Wunderwirken Gottes annehmen will. Denn soll die Welt aus göttlicher Kraft stammen, ohne selbst göttlichen Wesens zu sein, wird sie vielmehr als ein von Gott wesentlich Verschiedenes, gewissermaßen Außergöttliches betrachtet, so muß sie als göttliche Vorstellung, als Gebilde göttlicher Imagination aufgefaßt werden, von der Art, daß die in ihr wirkende Schöpfungsmacht selbst als solches Gebilde sich bethätigt, da sie sonst gleichsam aus dem göttlichen Wesen nicht loskommen könnte, um als außergöttliches Weltprincip im großen Proceß der Natur und in den Einzelgebilden zu wirken. Demgemäß wäre die Welt als Natura naturans active göttliche Imagination, die Welt als Natura naturata dagegen passive. So auf theistischem Standpunkt, der sich in dieser Beziehung nicht wesentlich vom naturalistischen unterscheidet, der auch eine allgemeine Gestaltungsmacht, die nach Art der subjectiven menschlichen Phantasie wirkt, annehmen muß, um die Bildungen aller Art nach ihrer Verschiedenheit aus einem Einheitsprincip zu erklären. Diese allgemeine Bildungsmacht, Weltphantasie oder göttliche Imagination ist demnach auch als das eigentliche Subject, der wirkende, schaffende Factor bei der Generation. Mit ihm ist auch der immanente Künstler identisch,

den zuletzt doch auch Aristoteles annehmen muß trotz seiner ewigen Materie und ewigen fix und fertigen Formen (εἴδη), und der auch als der wahre Träger der Zweckmäßigkeit oder Zielstrebigkeit in der Natur anerkannt werden kann, — wofür doch auch Thomas den Grund als einen natürlichen in den Dingen selbst annehmen muß.[1] Will man durchaus der Wirklichkeit der Arten und Individuen Aristotelisch-scholastisch eine vorausgehende Möglichkeit zu Grunde legen, so kann man dies immerhin thun, indem man in diesem allgemeinen Princip eine (active) Möglichkeit zu den unendlichen Bildungen in der Natur annimmt, da dasselbe die Kraft oder Fähigkeit zu all den Gestaltungen, die allmählich hervortreten, in sich birgt. Das Educere bei der Generation ist dann freilich kein Educere e potentia materiae, sondern kommt aus dem thätigen Princip selbst, wenn auch allerdings unter Mitwirkung der Materie (wie auch Thomas von der Materie einmal sagt: Coadjuvat ad fieri formam). Aus der Materie kann ja in keinem Falle das Individuum herausgezogen werden, selbst wenn dieselbe als Princip der Individuation aufgefaßt würde, da doch immer die Art aus dem Formprincip stammen müßte, eine solche Art aber nicht gesetzt werden könnte ohne Individuen, sowie hinwiederum keine Individuen ohne Art, also ohne Thätigkeit des Formprincips. Unter solchen Umständen muß ja auch das Individuum von dem Formprincip stammen. Im Uebrigen war die Anerkennung der Materie als mitwirkend bei der Zeugung immerhin ein Fortschritt gegen frühere Ansichten. Nicht Seele aus Seele sollte entstehen, sondern Lebendiges aus Lebendigem (animatum ex animato), also aus Körperlichem (Materiellem) und Psychischem zugleich. Es war damit auch die Lehre von der Seelenwanderung ausgeschlossen, dergemäß Seele und Leib einander nicht entsprechen, nicht harmonisch sein können, wenn doch dieselbe Seele durch sehr verschiedenartige Leiber soll wandern können und müssen. Endlich war damit auch die Pythagoreisch-Platonische Auffassung des Leibes als eines Kerkers oder gar eines Grabes der Seele abgelehnt.

Das allgemeine einheitliche Gestaltungsprincip in der Welt, die Weltphantasie als Grundprincip des Weltprocesses fordert freilich die Annahme der Descendenztheorie, die Annahme einer allmählichen Entwickelung der Gattungen und Arten mit ihren

[1] S. th., I, q. 103 a 1—3 (C. Gent., I, 43).

Individuen aus primitiven Organismen, die sich immer mehr differenzirten, complicirter und in mancher Beziehung vollkommener wurden. Die Descendenzlehre in unserer Auffassung, d. h. nicht als mechanische oder gar materialistische Umwandlungslehre, sondern als Entwickelung nach einem Gesetz und nach idealen Zielen, also die Entwickelungslehre gewissermaßen zur Potenz der Idealität erhoben. Freilich ist diese moderne Abstammungslehre mit der Aristotelisch-scholastischen Lehre von den fixen Formen nicht wohl vereinbar, und noch weniger mit biblisch-dogmatischen Feststellungen der Kirchenlehre. Zwar wird in neuerer Zeit behauptet, daß auch Aristoteles eine Entwickelung der Lebewesen zu neuen, höhern Formen kenne, und es läßt sich bei demselben Manches in diesem Sinne deuten[1]; allein eine eigentliche Descendenz- oder Entwickelungslehre ist mit seiner Grundlehre von der Form nicht wohl vereinbar und seine Ordnung und Stufenfolge der lebenden Wesen ist nur eine logische Klassifikation der (ewigen) Formen oder über- und untergeordneten Begriffe, nicht eine genealogische Stufenentwickelung. Die Formen (εἴδη) des Aristoteles sind zwar der Natur selbst immanent, aber doch auch ewig und unveränderlich, wie die über die Naturdinge erhabenen Ideen Platon's, die nur in ewiger (logischer), nicht in zeitlicher Ordnung und Aufeinanderfolge zueinander stehen, wenn auch allerdings die höhern Formen die niedern in der Wirklichkeit in sich aufgehoben enthalten, wie auch logisch die niedern Begriffe im Umfange der höhern enthalten sein müssen. Doch stehen sie nur nebeneinander. Auch bei Thomas von Aquino wollte man in neuerer Zeit die Entwickelungslehre bezüglich der Organismen entdecken; freilich eine Entwickelung innerhalb bestimmter Schranken, um mit der Schöpfungslehre in keinen Conflict zu kommen und keiner dogmatischen Feststellung zu nahe zu treten. Man weist insbesondere darauf hin, daß Thomas annehme, das Vollkommene habe das Unvollkommene zur Voraussetzung, daher müsse die Weltentwickelung mit dem unvollkommensten Stadium beginnen und die Vervollkommnung geschehe nicht durch Wunderwirkung, sondern in natürlichem Verlauf, wodurch sich nicht blos die Macht, sondern auch die Weisheit des göttlichen Schöpfers kundgebe.[2] Indeß bezieht sich dies doch

[1] Metaph. 12, c. 10.

[2] In creatione non tantum debet ostendi virtus potentiae sed etiam

mehr auf die Ordnung bei dem Acte der Schöpfung als auf die wirkliche, immanente Weltentwickelung im Großen und im Einzelnen, und jedenfalls ist die Vervollkommnung des Geschöpflichen, in immanenter Selbstentwickelung in sehr enge Grenzen eingeschlossen. Die moderne Descendenzlehre ist damit in keinem Falle gelehrt oder auch nur angebahnt, da sie in zu schroffem Gegensatz zum ganzen dogmatischen Lehrsystem steht, — wenn man auch, wie jetzt üblich ist, versucht zum Neuen, das erkannt und festgestellt ist, irgendetwas Altes zu finden als Anknüpfungspunkt. Daß die Theologen und scholastischen Philosophen als Vertreter und Vertheidiger der biblischen Angaben und des kirchlich dogmatischen Lehrsystems die eigentliche Descendenzlehre oder Entwickelungstheorie der Natur in jeder Form abweisen, ist nicht zu verwundern; zu sehr würde die Grundlage des ganzen Systems dadurch erschüttert und würden die einzelnen wichtigsten Lehrbestimmungen, die unter dem Einflusse einer noch unvollkommenen Naturerkenntniß und philosophischen Weltauffassung formulirt wurden, ihren Halt verlieren. So die Lehre vom Paradies als natürlichem oder übernatürlichem Anfangszustand der Menschheit, vom Sündenfall und der Corruption der Natur durch göttliche Verfluchung um desselben willen, wodurch Verderben, Krankheit und Tod in die Natur kam der Bibel zufolge (wie besonders auch der Apostel Paulus im Römerbrief entschieden hervorhebt); ferner die damit in Verbindung stehenden und darauf gebauten Grunddogmen der kirchlichen Lehrentwickelung. Alle noch so hartnäckige Opposition gegen evidente Thatsachen hilft indeß nichts, wir müssen die Natur nehmen und gelten lassen wie sie wirklich ist und verläuft, nicht wie sie durch subjective Phantasie unrichtig vorgestellt wird in den verschiedenen Religionssystemen und Glaubensmeinungen der Menschheit bei Unkenntniß der thatsächlichen Beschaffenheit. Der religiöse Glaube und insbesondere das wirkliche Christenthum wird davon in der That nicht berührt, nicht

---

sapientiae ordo, ut quae prius natura sunt prius etiam instituantur (dist. 12, q. 1 a 2). Sicut creatura non habet esse ex se, ita nec perfectionem, et ideo ad utrumque ostendendum voluit Deus ut creatura prius non esset et postmodum esset, et similiter prius esset imperfecta et postmodum perfecta (Ib. a 3). — In prima rerum institutione non est considerandum quid possit Deus facere sed quid natura rerum habeat (Opusc. 10 a 24). Daß Entwickelung, nicht Wunder: S. th., I, q. 67 a 4. Quaest. disp., q. 4. De pot., a 1 ad c. C. Gent., II, c. 39 seq.

beeinträchtigt; es handelt sich dabei nur um jene kirchlich-dogmatischen Lehren, welche mit einer unvollkommenen, irrigen Naturauffassung in enger Beziehung stehen und also mit fortschreitender besserer Erkenntniß nothwendig unhaltbar werden müssen. Ein Verlauf, der schon mit dem Kopernikanischen Weltsysteme seinen Anfang genommen hat.

Es ist also durchaus Ernst zu machen mit der Erklärung des Naturprocesses und der Entstehung der Vielheit und Verschiedenheit der Arten der Wesen aus einem einheitlichen weltimmanenten Princip, nenne man dasselbe Weltphantasie oder mit anderer Bezeichnung. Die Einheit und Verschiedenheit in der Vielheit zugleich ist aus diesem allgemeinen bildenden und schaffenden Princip zu erklären, aber auch der Kampf ums Dasein bei diesen verschiedenen, aus der Einheit zeiträumlich hervorgehenden Wesen, wie er aus der göttlichen Ideenwelt allein nicht begriffen werden kann, vielmehr damit in Widerspruch steht. Außerdem fordert auch die Zweckmäßigkeit oder Zielstrebigkeit in der Natur ein einheitliches Princip und einen allgemeinen Naturproceß mit einem bestimmten Endziel. Soll denn zwar alles Einzelne zweckmäßig eingerichtet sein und ein bestimmtes Ziel erreichen, die Natur im Ganzen aber ohne Zweck und Ziel all die ungeheuern Processe durchgemacht haben (wovon die Geologie Zeugniß gibt) und noch fernerhin durchmachen? Auf theistischem Standpunkt wol ebenso wenig wie auf rein naturalistischem wird man dies zugeben können! — Uebrigens ist nicht nothwendig nur Ein Urorganismus anzunehmen, aus dem sich alle übrigen nach ihren Gattungen, Arten und Individuen in unendlich langen Zeiträumen unter Mitwirkung der Naturverhältnisse nach einem bestimmten Entwickelungsgesetz gebildet haben. So gut ursprünglich gleiche primitive Organismen sich unter Einfluß von Naturverhältnissen umgestalten und neue Varietäten und Arten bilden mochten, ebenso gut oder wol noch eher konnten durch Bethätigung des allgemeinen Gestaltungsprincips oder der Weltphantasie schon ursprünglich verschieden geartete primitive, noch sehr einfache Organismen entstehen, die sich dann allmählich weiter entwickelten und umbildeten. Die Einheit des Ursprungs und die Verwandtschaft ist gewahrt durch die Einheit des bildenden oder schöpferischen Princips, und die genealogische und logische Klassifikation treten damit in nähere Beziehung. Ohnehin stimmen beide darin überein, daß den abstractesten, allgemeinsten Begriffen die unvoll-

kommensten Organismen entsprechen, aus denen sich die übrigen durch Complicirung bilden, wie aus den abstractesten Begriffen die untergeordneten, concretern abgeleitet werden. Die unvollkommensten, niedrigsten Organismen, z. B. des Thierreichs, sind nämlich so geartet, daß in ihnen bei ihrer Unvollkommenheit gerade noch die allgemeinsten, abstractesten Merkmale in Concretheit realisirt sind, sodaß sie gerade noch dem allgemeinen Begriff des Thieres entsprechen, und bei manchen sogar ungewiß ist, ob dieses noch wirklich der Fall sei. Nur die starre Ideenlehre kann dabei nicht in der üblichen Weise geltend gemacht werden, — wie schon oben bemerkt worden ist. — Auch einer vielfach erhobenen Einwendung gegen die Entwickelungs- oder Abstammungslehre bezüglich der organischen Bildung wird damit begegnet, daß wir schon in das allgemeine Princip selbst die Verwandtschaft und das Gesetz der Entwickelung verlegen. Man pflegt nämlich auch wol zu bemerken, daß ja auch das Mineralreich eine große Vielheit und Verschiedenartigkeit der Bildungen zeige, ohne daß man hier von einer Abstammung voneinander und von einer genealogischen Klassifikation reden könnte. Das kann richtig sein, aber die Mineralien stehen bei ihrer Bildung unter demselben allgemeinen Gestaltungsprincip und demselben Gesetz wie die Organismen, sowie sie auch aus derselben, ihrem Wesen nach uns allerdings nicht durchschaubaren Materie gebildet werden. Und ganz ohne bestimmte Aufeinanderfolge treten auch diese Bildungen nicht auf, sowie sie auch nicht unabhängig vom Einfluß äußerer Verhältnisse sind. Aber das allgemeine Princip wirkt hier noch mehr äußerlich nach bestimmten Formgesetzen, nicht von innen her und als Fortpflanzungskraft, — obwol vielfach die organischen Bildungen, insbesondere die Pflanzen schon nachgebildet oder vielmehr vorgebildet werden. Was aber die verschiedenen Elementarstoffe selbst betrifft, die man auch nicht voneinander ableiten oder voneinander kann abstammen lassen, so ist uns das Wesen und der wahre Sachverhalt derselben viel zu unbekannt, um daraus eine Instanz gegen eine sonst durch Thatsachen wohl begründete Theorie bilden zu können. Ob sie durch Descendenz und Transmutation entstehen, mag daher vollkommen dahingestellt bleiben. Die Scholastiker könnten sich auch gegen eine solche Annahme am wenigsten sträuben, da nach ihnen auch schon die Elemente als aus Form und Materie zusammengesetzt gelten und also schon Gebilde sind aus der unbestimmten Materia

prima.[1] Vorläufig ist nur bekannt, daß sie als Nahrungs- und Bildungsstoffe bei Erzeugung und Entwickelung der organischen Wesen immerhin doch eine Rolle spielen. — Endlich sei noch bemerkt, daß durch dieses allgemeine Princip des Naturprocesses auch der Streit zwischen Realismus und Nominalismus seine Bedeutung verliert und damit seine Endschaft erreicht. Dem Allgemeinen kommt Realität zu, denn es ist wirkende Causalität, nicht starrer Begriff, und es differenzirt sich in Arten, die wiederum Realität haben, weil sie wirkende allgemeine Kräfte sind, zeugende Gattungswesen. Aber sie sind in dieser Realität nur getragen durch die Gestaltungen, die Individuen selber, wie dies schon bei den Organismen und lebendigen Wesen der Geschlechtscharakter zeigt, wodurch neue Individuen wiederum als reale Einzelwesen mit dem ebenfalls realen Gattungswesen gesetzt werden.

---

[1] Elementorum corpora sunt simplicia et non est in eis compositio nisi materia et formae. In der Mischung sollen dann die Elemente ihre Formen verlieren (jedoch virtuell behalten) und an der substantiellen Form der Mischung participiren (Arist., Metaph., VII, 17).

Literatur zur Naturphilosophie.

Mth. Schneid, Die scholastische Lehre von Materie und Form und ihre Harmonie mit den Thatsachen der Naturwissenschaft (Eichstädt 1873).

Fr. X. Pfeifer, Die harmonische Beziehung zwischen Scholastik und moderner Naturwissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Albertus Magnus und Thomas von Aquin (Augsburg 1881). Desselben Abhandlung über die Seele als Wesensform des Leibes im Jahrbuch der Philosophie u. s. w. von Commer (Jahrgang I und II).

Alois Rittler, Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin (Regensburg 1887).

M. Gloßner, Die Lehre des heiligen Thomas und seiner Schule vom Princip der Individuation. Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie von Commer (Paderborn-Münster 1887), Jahrgang I.

V.

Thomistische Psychologie (Anthropologie).

Auch in der Psychologie oder vielmehr Anthropologie schließt sich Thomas allenthalben, soweit seine Behandlung derselben philosophisch ist, an Aristoteles an, wie in der Naturphilosophie. Doch fehlt es allerdings auch hier nicht an Modificationen und Ergänzungen, wie die kirchlichen Dogmen als leitende Normen sie forderten, — wodurch die mannichfachen Disharmonien in dieser Wissenschaft, die sich schon bei Aristoteles finden, noch vermehrt werden. Eigentlich soll man, wie schon angedeutet, diese Disciplin nicht Psychologie, sondern Anthropologie nennen, Wissenschaft vom Menschen. Eine Wissenschaft, die selbst aus zwei ganz verschiedenen Theilen besteht, die wesentlich verschiedene Objecte zum Inhalt haben, die sinnliche oder körperliche Natur mit ihren physisch-psychischen Organen und sinnlichen Erkenntnißkräften, wie sie in niederm Grade auch den Thieren zukommen, und dem Geiste, Intellect (νοῦς) oder der höhern Erkenntnißkraft, die zugleich als durchaus verschiedene höhere Wesenheit aufgefaßt wird. Da indeß diese letztere geistige oder intellectuelle Wesenheit und Kraft in ihrer Bethätigung durchaus auf die erstere sich gründet, derselben durchaus bedarf, ja sogar in ihrem Ursprung davon wenigstens als bedingt, wenn auch nicht als davon verursacht aufgefaßt wird, so wird die Untersuchung und Erkenntniß beider in Eine Wissenschaft zusammengefaßt. Dies um so mehr, da schließlich der Geist doch wiederum auch als Lebensprincip aufgefaßt wird.

Indem wir die so combinirte Thomistische Lehre von der Einen Menschennatur nach ihren zwei zunächst grundwesentlich verschieden erscheinenden Bestandtheilen und Bethätigungen der Betrachtung unterziehen, haben wir wiederum zuerst die scholastisch-Aristotelische Lehre selbst in ihren Grundzügen und mit ihren Begründungen

in gedrängter Fassung darzustellen und diese hierauf in ihren wichtigern Bestandtheilen einer eingehenden Kritik zu unterziehen.

A. Darstellung der Thomistischen Lehre von der Menschennatur.

Der sinnliche oder körperliche Bestanddtheil der menschlichen Natur ist hier nur so weit in Betracht zu ziehen, als er durch sein Lebensprincip und durch seine Organe in den psychischen Bethätigungen functionirt und die Bedingungen dadurch erfüllt für die höhere intellectuelle oder geistige Thätigkeit des Menschen. Diese selbst aber wird dann nach ihren Hauptmomenten nähere Darstellung finden.

1) Vom Wesen und den Kräften der Seele.

An das Frühere anknüpfend ist bei der Betrachtung der menschlichen Natur auch dem psychischen Theile nach zunächst von der allgemeinen Bestimmung des Wesens und der Kräfte der Seele und deren Bethätigungen auszugehen. Die Seele ist nun nach Aristoteles, dem Thomas folgt, nichts anderes als die ursprüngliche, erste (primitive) Darstellung oder Realisirung der Form in einem zweckgeordneten physischen, mit Organen begabten Leibe. Sie ist primitives Lebensprincip aller lebenden Wesen der Erde.[1] Das Leben aber wird aufgefaßt als Selbstbewegung oder Thätigkeit aus einem innern Princip. Eine Auffassung, durch welche Aristoteles und nach ihm Thomas doch wieder Selbstbewegung oder Selbstbewegungskraft als Wesen der Seele oder wenigstens als wesentliches Moment derselben annehmen, obwol sie andererseits die Platonische Bestimmung der Seele als das sich selbst Bewegende zurückweisen. In dieser Seele wurzeln die Kräfte und Bethätigungen derselben, die aber nicht dem Wesen nach identisch sind damit. Die Seele ist reine Actualität, actus primus, während die Kräfte und Thätigkeiten actus secundus sind. Wären Wesen und Kräfte der Seele geradezu identisch, so könnte es keine bloßen Potenzen geben, alle Kräfte der Seele müßten beständig actuell, in Thätigkeit sein[2], wie die Seele als Wesen oder primäres Princip selber. Die Seele oder das Leben, — insbesondere

[1] S. th., I, q. 75 a 1.
[2] S. th., I, q. 75 a 1; q. 76 a 4 ad 1, a 8 ad 2.

wie es im Menschen constituirt ist, hat drei Abstufungen, wovon zwei schon in der physisch-psychischen Natur im Allgemeinen sich finden, die dritte erst in die Menschennatur besonders hinzukommt. Das Lebendige (Beseelte) ist um so vollkommener, je mehr die drei wesentlichen Functionen oder Momente desselben, Zweck, Form und verursachende Bewegung, sich bethätigen. Das geringste Maß selbsteigener Bewegung haben die Pflanzenorganismen, weil bei ihnen blos die Ausführung (das dritte Moment) vom Wesen selbst ausgeht, die beiden andern Factoren aber (Zweck und Form) in der Natur des Wesens selbst gelegen sind. Die vegetative Thätigkeit besteht blos im Wachsen und in Aufnahme von Nahrungsstoff gemäß der ihrer Natur innewohnenden Gesetzmäßigkeit. Aus Ernährung, Wachsthum und Fortpflanzung besteht die Function der vegetativen Seele. Höher ist die Lebensthätigkeit, die Function der Seele bei den Thieren, weil sie nicht blos sich selbst bewegen zur bloßen Ausführung der in ihnen gegebenen Anlage, sondern auch die Formen oder Bilder, durch welche sie zur Bewegung bestimmt werden in der sinnlichen Empfindung, aus der Außenwelt aufnehmen und so mit der Selbstthätigkeit in ihrem Wesen (wie bei den Pflanzen) auch noch die Spontaneität verbinden. Die höchste Stufe des Lebens ist aber vorhanden, wenn auch noch der dritte Factor, die Wahl des Zweckes, der selbsteigenen Bestimmung anheimgegeben ist. Freie Wahl des Zweckes setzt aber Erkenntniß voraus, also Verstand und Vernunft. — Nach diesen drei Arten von Lebensprincipien unterscheidet man vegetative, sensitive und intellective Seelen (oder Momente der höhern Seelen). Alle drei sind wesentlich voneinander verschieden. Unter Einen Begriff verbindet sie nur das gemeinsame Merkmal, immanentes Lebensprincip eines Organischen zu sein; was sie scheidet ist die specifische Art ihrer Lebensthätigkeit. — Die Seele ist also nicht der Körper, sondern Act, Form des Körpers[1], untheilbar und Princip der Einheit. Ferner ist die Seele auch nicht — wie ebenfalls Aristoteles ausführt — Resultat der Mischung der körperlichen Elemente, nicht Harmonie oder Complexion. Ist doch jede Erkenntnißkraft, auch schon die sinnliche, immateriell, weil schon von dieser die Formen der materiellen Dinge ohne Materie aufgenommen werden. Um so mehr ist immateriell die intellectuelle Erkenntnißkraft, welche auf die reinen intellectuellen Formen geht. Eben darum kann die

[1] S. th., I, q. 75 a 1. C. Gent., II, 65.

sensitive und intellective Erkenntnißkraft nicht Resultat der Harmonie oder Complexion des Leibes sein.[1] Sind aber die Seelen insgesammt vom Körper verschieden, so sind sie doch nicht alle subsistente Wesen, d. h. immaterielle Substanzen, die eigenes Sein auch ohne Körper haben. Vielmehr sind nur die menschlichen Seelen intellectiv und für sich bestehend, subsistent, d. h. des Daseins auch ohne Körper fähig, — wenn sie auch immerhin ihrer Natur nach für diesen bestimmt sind und ohne denselben nicht ihre complete, naturgemäße Daseinsweise haben. Die Lebensprincipien oder Formen in den Pflanzen und Thieren sind zwar formell, begrifflich vom Körper verschieden, weil sie dessen Form oder Act sind (actus primus); aber sie sind in ihren Functionen (actus secundus) und folglich auch in ihrer Wirklichkeit oder realen Existenz, sowie in ihrem Werden durchaus an die körperliche Materie gebunden, denn was nicht für sich wirken kann, das kann auch nicht für sich sein. Die sensitiven (animalischen) Seelen sind also zwar immateriell, aber nicht subsistent.[2] Dagegen die intellective, vernünftige Seele ist nicht blos formell vom Körper verschieden, sondern sie ist auch eine für sich seiende Subsistenz, sie ist zugleich immateriell und subsistent. Der Beweis hierfür wird geführt (echt scholastisch) zunächst aus der Analyse des Begriffes der menschlichen Seele, oder vielmehr der vermeintlichen Thätigkeitsweise derselben als des denkenden Princips im Menschen. Die Operationen der vegetativen und sensitiven Seele sind nämlich ganz an den Körper gebunden, und dieselbe kann ohne diesen nicht wirksam und nicht wirklich sein; der vernünftigen Seele dagegen ist eine Thätigkeit eigen, welche nicht durch körperliche Organe vollzogen wird, die also an diese Organe nicht gebunden ist. Die rein geistige, durchaus unkörperliche Function der intellectiven Seele ist aber selbst wieder bedingt und geoffenbart oder erwiesen durch das Object ihrer Thätigkeit resp. des Erkennens. Dieses Object nämlich ist das allgemeine, begriffliche, unsinnliche Wesen der Dinge, das in den sogenannten intelligiblen Erkenntnißformen (Species intelligibiles) erfaßt und in der Abstraction, in abstracten (unsinnlichen) Gedanken festgehalten wird. Zur Erfassung dieses allgemeinen, unsinnlichen, intelligiblen Wesens ist eine rein geistige Erkenntnißkraft nothwendig, der Intellect, da die Sinne,

---

[1] C. Gent., II, 62.

[2] S. th., I, q. 75 a 3.

die äußern wie die innern, und die niedern Erkenntnißkräfte überhaupt nur das Sinnliche, Concrete, Einzelne zu erfassen, zu erkennen vermögen. Aus der Thatsache der menschlichen Erkenntniß dieses geistigen, allgemeinen, abstracten, unsinnlichen Erkenntnißobjectes geht also hiernach die Thatsache einer rein geistigen Erkenntnißkraft, des Intellectes im Menschen hervor, und daraus wiederum die Körper- oder Organlosigkeit der Erkenntnißthätigkeit selbst. Durch die intellective Kraft, den Intellect, erweist sich also die menschliche Seele als wesentlich verschieden von den Pflanzen- und Thierseelen, und demnach nicht blos als eine höhere Stufe des allgemeinen Seelenwesens mit seinen verschiedenen Arten und Abstufungen in der Natur überhaupt. Indeß schließt immerhin die menschliche Natur, wenn nicht das Wesen, so doch die Functionen der sinnlichen oder Naturseelen, d. i. der vegetativen und sensitiven Seelen in sich; wovon die ersteren sich in der Ernährung, in Wachsthum und Fortpflanzung bethätigen, wie wir früher erörtert, die letztern aber in den physisch-psychischen Functionen, welche den sogenannten niedern Seelenkräften, im Unterschied vom Intellect, angehören. Diese niedern Functionen der sensitiven Seele sind auch bei dem Menschen unbedingt nothwendig, da ohne sie auch die Seele mit ihrer intellectiven Kraft sich nicht bethätigen kann. Die Organe dieser niedern psychischen Functionen sind zunächst die sogenannten fünf Sinne, die äußern Sinne, denen dann die innern Sinne oder niedern Seelenkräfte entsprechen. Der erste dieser innern Sinne ist der Gemeinsinn, durch den die Wahrnehmungen der äußern Sinne innerlich und zugleich aus ihrer Getrenntheit zur Einheit einer Gesammtwahrnehmung verbunden werden, sodaß einheitliche Objecte mit ihren verschiedenen, den verschiedenen Sinnen entsprechenden Merkmalen oder Eigenschaften wahrgenommen werden. Daran schließt sich die Einbildungskraft (Phantasie) als Vermögen, innere Bilder oder Erscheinungen (Phantasmata) hervorzubringen; ferner das Gedächtniß als Vermögen, das Wahrgenommene festzuhalten und wieder innerlich hervorzubringen (willkürlich oder unwillkürlich); endlich aber nimmt Thomas auch noch eine vis oder potentia aestimativa der sinnlichen oder animalischen Seele an, wenigstens (wie schon früher bemerkt wurde), gleich der Phantasie, bei den höhern Thieren als Vermögen, die Dinge oder Verhältnisse nach ihrer Aeußerlichkeit und Concretheit abzuwägen und insofern gewissermaßen zu beurtheilen. Es ist also dies eine Art von (freier) Intelligenz im

Unterschied vom Instinct (gebundener Intelligenz), der darin besteht, daß angeborene, nicht von außen durch Sinneswahrnehmung erhaltene Vorstellungen (species insensatae) das Thun und Lassen des lebendigen Wesens bestimmen. — Mit diesen sogenannten Apprehensivkräften, die sich nach ihrer Thätigkeit und nach ihrem Gegenstand voneinander unterscheiden, sind die motorischen Kräfte verbunden, die wieder entweder vegetative (vollständig unwillkürliche) oder animalische, sensitive sind. Diese sensitiven Bewegungskräfte bewegen entweder per modum dirigentis (so Einbildungskraft und vis aestimativa) oder per modum imperantis, so das sinnliche Begehrungsvermögen (Trieb, appetitus sensitivus, anstrebend oder fliehend), oder endlich per modum exequentis, durch äußere Bewegungskraft. Die eigentlich motorische Kraft (per modum imperantis) oder das sinnliche Begehrungsvermögen wird zur Thätigkeit determinirt durch ein Gut oder Uebel, das vorgehalten wird durch die Apprehensivkräfte. Das Begehren selbst ist entweder concupiscibler oder irascibler Art (einfach oder mit Hindernissen). Im sinnlichen Begehrungsvermögen sind daher wieder zwei Momente oder Sonderkräfte zu unterscheiden: die Concupiscibilität und die Irascibilität.[1] Die Irascibilität ist die eigentliche Vorkämpferin der Concupiscibilität und steht der Vernunft und dem Willen näher als die letztere. Mit diesem sinnlichen Begehren stehen die Affecte (passiones) in Verbindung. Affect ist nämlich eine lebhafte Bewegung der sensitiven Seele in Bezug auf das sinnliche Begehren, — als passio animae bezeichnet, weil die Seele durch dieselbe in eine gewisse Stimmung versetzt wird.[2] Diese Affecte sind verschieden, je nachdem sie im Bereiche der Concupiscibilität oder der Irascibilität sich bewegen. Die Affecte der Concupiscibilität sind Liebe und Haß (in Bezug auf ein Gut oder Uebel). Daraus entstehen die Affecte des Verlangens und Abscheus und als Folge daraus die Affecte Freude und Trauer. Die Grundaffecte der Irascibilität sind dagegen Hoffnung und Verzagen. Daraus folgen die Affecte des Muthes und der Furcht. Daran schließt sich auch der Affect des Zornes.[3] — Während nun die vegetativen Lebensthätigkeiten dem Einflusse

---

[1] S. th., I, q. 81 a 2. De verit., q. 25 a 2. De pot. an., c. 5.
[2] De verit., q. 26 a 2.
[3] De verit., q. 26 a 4. Ueber die Affecte S. th., I. II, q. 25 seq.

des Intellects gänzlich entzogen sind[1], ist dies bei den Thätigkeiten der sensitiven Seele nicht der Fall. Diese nehmen vielmehr an dem Intellect theil, insofern sie von demselben beherrscht, geleitet werden können. Und zwar steht das sinnliche Begehrungsvermögen in dreifacher Weise unter dem Einfluß der Vernunft: Zunächst von seiten der Erkenntniß wird der appetitus sensitivus in Bewegung gesetzt, durch die Einbildungskraft und die vis cogitativa (aestimativa); Kräfte, die selbst dadurch unter die Leitung der Vernunft kommen. Durch die Einbildungskraft vermag die Vernunft ein Object in zweifacher Weise zu betrachten, als Gut und als Uebel, und kann daher dem sinnlichen Begehren auf zweifache Weise dasselbe vorstellen und die Thätigkeit demgemäß bestimmen. Dann aber steht der appetitus sensitivus unter dem bewegenden Einfluß der Vernunft auch von seiten des Willens. Der Wille verhält sich nämlich zum sinnlichen Begehrungsvermögen als übergeordnete Kraft. Daher muß derselbe einen bewegenden, beherrschenden Einfluß ausüben auf die Bewegungen des sinnlichen Begehrens. Endlich auch in Bezug auf die executive Thätigkeit steht der Mensch unter dem beherrschenden Einfluß der Vernunft. Denn derselbe muß in der Ausführung dessen, was er sinnlich anstrebt, nicht willenlos den Antrieben der sensuellen Bewegung folgen (wie das Thier), sondern es hängt von seinem Willen ab, das Begehrte anzustreben oder nicht.[2]

In der Annahme, daß das Begehren der sensitiven Seele gewissermaßen vernünftig gemacht, an der Vernunft theilnehmen könne, folgt Thomas noch dem Aristoteles, der auch Aehnliches behauptet. Aber Thomas nimmt noch einen zweiten höhern Willen an, wie er ein zweites höheres Erkenntnißvermögen über der niedern, sensitiven Seele mit ihren niedern Erkenntnißkräften annimmt. Der intellectiven Seele wird nämlich neben dem eigentlichen Intellect als zweites wesentliches Moment der (höhere, freie) Wille zugeschrieben. Dies scheint aber bei Aristoteles nicht der Fall zu sein, da bei ihm die Erkenntnißkraft (νοῦς) ein rein theoretisches Vermögen ist, selbst bei der Gottheit, und keinerlei ausführende Kraft besitzt oder executive Macht in Anwendung bringt. Die Lehre des Aristoteles vom Willen und der Willensfreiheit ist dabei allerdings dunkel und unbestimmt, und Thomas hat durch

[1] S. th., I, q. 82 a 4.

[2] S. th., I, q. 81 a 3. De verit., q. 25 a 4.

seine Annahme gewissermaßen eine Correctur oder Ergänzung der Aristotelischen Lehre vorgenommen und dem menschlichen Geiste wenigstens zwei höhere Kräfte als natürliche Wesensmomente zugetheilt, wenn auch dabei das dritte, das substantiale Wesen selbst, das Gemüth, noch unbeachtet bleibt. Auch bei Thomas ist indeß diese Lehre vom Begehren und Wollen einerseits, und von der Vernunft in ihrem Verhältnisse dazu andererseits nicht zur rechten Klarheit und Bestimmtheit gebracht; denn bald scheint es, als ob das sinnliche Begehren selbst durch die Vernunft zum höhern Begehren und Wollen und sogar zum freien Wollen gebracht würde, bald wieder, daß der Wille ein höheres, vom niedern wesentlich verschiedenes Begehrungsvermögen sei; wobei wieder unklar ist, ob dieser Wille selbst vernunftbegabt sei, oder umgekehrt die Vernunft willensbegabt, oder ob es geradezu zwei Arten von Vernunft gebe, etwa eine theoretische und eine praktische. Die letztere hätte es dann eigentlich nicht mit dem Erkennen, sondern mit dem Ausführen zu thun, während sie doch als Vernunft wesentlich Erkenntnißvermögen sein soll, — auch wenn diese Erkenntniß nicht rein theoretisch ist, sondern Beziehung auf das Praktische, auf das Handeln haben soll. Ohnehin muß der Geist als Lebensprincip zugleich Begehren und Wollen einschließen. Betrachten wir die Thomistische Lehre näher.

Zunächst scheint es, als ob Thomas das Begehren nur der sinnlichen Natur oder der niedern Seele zuschreibe und das höhere Begehren daraus durch die Erkenntniß, die Einsicht und Leitung der Vernunft hervorgehen lasse.[1] Thomas scheint da zwar eine höhere (superior) inclinatio im Unterschied von der niedern inclinatio (Begierde) als unmittelbar gegeben anzunehmen, sodaß das Willensvermögen im Geiste schon da wäre vor Vernunfterkenntniß und ohne Erhöhung des sinnlichen Begehrens durch dieselbe — im Gegensatz zur Aristotelischen Lehre. Indeß scheint dies doch nicht entschieden der Fall zu sein, denn diese superior inclinatio schreibt er auch den Thieren zu als pertinens ad vim appetitivam animae, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea, ad quae inclinatur ex forma naturali. Diese höhere inclinatio ist nach Thomas (S. th., I, q. 59 a 1) wol darin begründet, daß Alles auf das Gute (bonum) gerichtet sei, weil Alles aus dem göttlichen Willen hervorgegangen ist. Bei den Pflanzen ist der appetitus naturalis danach ohne

[1] S. th., I, q. 80 a 1. De verit., q. 22 a 3.

alle Erkenntniß, bei den Thieren appetitus sensitivus durch die Sinne vermittelt, bei dem Menschen aber durch cognitio des Intellects findet Erkenntniß des Guten boni rationis statt, aus der die inclinatio boni hervorgeht. — Die Leitung des sinnlichen Begehrens durch die Vernunft und die Erhebung desselben in das Gebiet der Vernünftigkeit könnte nur darin bestehen, daß dieses Begehren dem Gebiete des Sinnlichen, Concreten enthoben und, wie die Vernunft selbst, auf das Allgemeine, Intelligible gerichtet würde, — wie das Aristoteles selbst gemeint zu haben scheint. Doch wäre dies immer nur ein Beherrschen und Lenken des sinnlichen Begehrens und ein Gehorchen dieses letztern, aber keine Umwandlung und Erhöhung zur Vernünftigkeit. — Indeß scheint die wirkliche Ansicht des Thomas doch die zu sein, — was auch die andern Scholastiker besonders betonen, — daß der Wille als höheres Begehrungsvermögen der intellectiven Seele selbst angehöre, ein Theil oder Moment davon sei und gänzlich verschieden vom sinnlichen Begehren (was freilich wiederum kaum als möglich gelten kann, wenn der Geist, die intellective Seele zugleich Lebensprincip des Leibes sein soll bei dem Menschen). Es wird also demgemäß ein doppeltes Begehren im Menschen unterschieden, ein sinnliches und ein vernünftiges (als Gegensatz). Dieses höhere Begehren oder Wollen, — wird dann weiter ausgeführt, — könne nur in einem immateriellen Princip wurzeln (demnach wol nur im Intellect selber oder als besonderes geistiges Vermögen). Dies erhelle sowol aus dem Gegenstande, als aus der Beschaffenheit des Wollens. Gegenstand des Wollens sei nicht blos Sinnliches, sondern auch Geistiges (Weisheit, Tugend u. s. w.). Nun könne das Höhere, Immaterielle zwar auf das Niedere einwirken, aber Gegenstand des Begehrens kann dasselbe nur insofern sein, als es erkannt wird, denn nur die erkannten Dinge seien Gegenstand des Begehrungsvermögens. Weil nun das Immaterielle von keinem Princip, das durch Organe wirkt, erkannt werden könne, so könne es auch für kein solches Princip Gegenstand des Begehrens werden. Dazu komme, daß nicht alles Erkannte Verlangen nach seinem Besitz erweckt, sondern nur jenes, das der Natur des Erkennenden wenigstens insofern entspricht, als es ihm irgendeinen Genuß gewähren oder irgendwie zu seiner Vervollkommnung dienen kann. Sonach sei es nicht möglich, daß dieses (unsinnliche, geistige) Begehren aus einem Princip entspringe, dessen Wirken und Sein im Körper gefesselt werde; denn ein

solches Princip könne nichts wahrnehmen oder empfinden als Eindrücke sinnlicher Art. Wie also das sinnliche Wahrnehmen sich nur auf Einzelnes, Sinnliches beziehen könne, nicht auf Allgemeines (Begriffliches), weil es an sinnliche Organe gebunden ist, die sich nur auf Einzelnes, nicht auf Allgemeines beziehen können, so könne das Begehren als sinnliches nur auf Einzelnes und Sinnliches gehen, nicht auf Allgemeines, also auch nicht auf das Sittengesetz.[1] — Damit ist also die Aristotelische, allerdings selbst ziemlich unbestimmt gehaltene Ansicht verlassen und dem kirchlichen Dogma entsprechend ein höheres Wollensvermögen neben dem Intellect oder in demselben (als intellective Seele) angenommen und demgemäß auch ein höheres Begehren über dem sinnlichen. Das thierische, sinnliche Begehren bleibt als solches, es wird nicht vernünftig oder vergeistigt durch den Intellect, wie bei Aristoteles angenommen zu sein scheint. Es wird ihm vielmehr nur ein höheres, geistiges entgegengestellt als unterwerfende, beherrschende Macht. Nun ist aber nach Thomistischer (und kirchlicher) Lehre der Geist (intellective Seele) zugleich Lebensprincip des Leibes in der Menschennatur, und damit ergibt sich, um gleich hier darauf hinzuweisen, das Eigenthümliche, daß derselbe Geist als Lebensprincip thierisch begehrt und nicht vernünftig begehren kann, während er als höheres Princip in Gegensatz damit tritt, ein höheres, von jenem ganz verschiedenes Begehren in sich schließt und wollend und handelnd zur Ausführung bringt. Derselbe Geist begehrt sinnlich, thierisch und übersinnlich, vernünftig und kann sich selbst als thierisches Begehren nur unterdrücken, beherrschen lassen, nicht erheben, nicht vernünftig gestalten, nicht vergeistigen! — Obwol es also einerseits scheint, daß der Wille als freie Selbstbestimmungsmacht doch nur als höherer Grad des Begehrungsvermögens überhaupt aufgefaßt werde von Thomas, als potenzirtes, vergeistigtes Begehrungsvermögen, appetitus intellectualis oder rationalis und nicht wesentlich verschieden von jenem, so dürfte doch die wahre Meinung unsers Scholastikers die sein, daß dieser Wille wie der Intellect durchaus dem Wesen, nicht blos dem Grade nach verschieden von dem sinnlichen Begehrungsvermögen sei. — Auch so indeß ist noch nicht ganz klar, wie sich Thomas den Willen (voluntas) als höheres Begehrungsvermögen dem (theoretischen) Intellect gegenüber denkt. Er behauptet, daß

[1] S. th., I, q. 80 a 2. C. Gent., II, 47. De verit., q. 15 a 3.

der Wille die nothwendige Folge des Erkenntnißvermögens sei.[1] Danach würde derselbe doch wieder nicht als selbständiges intellectives Vermögen zu betrachten sein, wenn es sich dabei um das Sein selbst, nicht blos um die Function handelt, und würde der Intellect selbst mit seiner Erkenntniß doch immer nur die Veranlassung, nicht die Ursache des Wollens und der Art desselben sein. Jede Form nämlich, meint Thomas, bedingt und verursacht dem Wesen, dessen Form sie ist, eine gewisse Inclination zu demjenigen, was der Form entspricht. Daher eben der natürliche Trieb (appetitus naturalis), der in allen Dingen sich findet. Wo aber ein Erkenntnißvermögen vorhanden ist, da hat das betreffende Wesen nicht blos seine eigene natürliche Form, sondern es nimmt auch noch die Formen anderer Dinge erkennend in sich auf. Diesen Formen muß nun aber ebenfalls ein bestimmtes Streben entsprechen, und es ist dieses im Gegensatz zum bloßen Naturtrieb das Begehrungsvermögen. So ist das Begehrungsvermögen die nothwendige Folge des Erkenntnißvermögens. Ein Gedankengang, den wir schon oben in ähnlicher Weise kennen lernten. Zur nähern Bestimmung des Verhältnisses zwischen Vernunft oder Erkenntniß und Wille oder Willensfreiheit ist damit aber nichts gewonnen, sondern nur dies erkannt, daß das Wollen durch Vernunfterkenntniß bei dem Menschen ebenso bedingt sei, wie bei dem Thiere das Begehren durch Vorstellungen, d. h. durch die Formen oder Vorstellungen der äußern Dinge. Wo das entscheidende Moment des freien Wollens zu suchen sei, im Intellect oder im Willen, ist dadurch noch nicht klar gestellt.

Der Wille wird nun als frei aufgefaßt von Thomas, d. h. ihm die Macht der Selbstbestimmung (der Entscheidung aus sich selbst, ex principio intrinseco), und in Bezug auf das Object die Wahlfreiheit zugeschrieben. Dies forderte schon die kirchliche Lehre, und außerdem hält ja auch Aristoteles trotz der Unvollkommenheit seiner Lehre vom Willen an der Wahlfreiheit fest, da ihm dadurch wesentlich der sittliche, verantwortliche Charakter des menschlichen Handelns bedingt erscheint. — Die Geistigkeit des Willens wird von Thomas, wie wir sahen, zu beweisen gesucht aus dem Object, auf welches der Wille geht, das eben nicht wie bei dem niedern, sinnlichen Begehren ein Einzelnes, Sinnliches ist, sondern ein Allgemeines und Geistiges; daher auch ein geistiges

[1] S. th., I, q. 80 a 1.

Vermögen erfordert zum Begehren und Erstreben. Es ist nun die Frage, wie die Freiheit, die Macht der Selbstbestimmung in Bezug auf den subjectiven Factor bei dem Wollen, und der Wahlfreiheit bezüglich des Objects erwiesen und begründet werden soll gegenüber nicht blos der Naturnothwendigkeit, sondern auch der Vernunfteinsicht, aus der ja doch nach Thomas die Macht des freien Wollens erst hervorgehen soll, in deren Lichte allein der Wille sich bestimmen und wählen kann. Thomas erörtert also, wie sich das erkannte Gut zu der sich selbst bestimmenden Thätigkeit des Willens verhält, oder welches das Verhältniß der Verstandes-(Vernunft-)Erkenntniß zur Thätigkeit des Willens sei. Der Vernunft kommt nach ihm jedenfalls der Primat zu. Zur Thätigkeit des Willens ist Zeigung des Guten (als Object) durch den Intellect nothwendig. Insofern wird nun auch dem Verstande resp. dem vom Verstande erkannten Guten ein bewegender Einfluß auf den Willen zugeschrieben: Intellectus movet voluntatem, und: bonum intellectum movet voluntatem (S. th., I, q. 82 a 3 ad 2); aber der Verstand resp. das erkannte Gut bewegt den Willen nicht per modum agentis (causa efficiens), sondern per modum finis (causa finalis).[1] Demgemäß erscheint die Verstandeserkenntniß nur als conditio sine qua non des Willens; die Willensentscheidung aber, d. h. die innere Macht und Möglichkeit dieser selbständigen Willensentscheidung im Lichte der Erkenntniß, ist damit nicht erklärt oder begründet. Vielmehr ist nur die Bedingung der Function derselben angegeben, da doch der Intellect nicht das Bewegende oder Entscheidende dabei ist. Umgekehrt bewegt nach Thomas der Wille den Verstand und die sensitiven Kräfte per modum agentis; denn der Wille bringt den Verstand zur Thätigkeit und außerdem auch die apprehensiven und motorischen Kräfte der sensitiven Seele (zu der ihnen entsprechenden Bethätigung), oder hält sie davon zurück oder gibt ihnen die bestimmte Richtung. So ist der Wille das bewegende Princip im ganzen Gebiete des bewußten Lebens (primus motor in regno animae). Doch steht derselbe Wille dem Range nach nicht über dem Verstande, dem vielmehr der Primat zukommt. Der Gegenstand des Verstandes ist nämlich einfacher und unbedingter als der Gegenstand des Willens. Gegenstand des Ver-

[1] C. Gent., I, 72. S. th., I, q. 82 a 4; I. II, q. 9 a 1. De verit., q. 22 a 12.

standes ist die ratio boni, der des Willens dagegen ist dieses Gute selbst, wie es vom Verstande erfaßt wird. Je einfacher und abstracter aber ein Gegenstand ist, desto höher und vorzüglicher ist er auch. — Nun wird auch die Frage erörtert, ob mit dem sich selbst bestimmenden Willen eine Nothwendigkeit vereinbar sei. Da ist nun nach Thomas zu unterscheiden: natürliche Nothwendigkeit, Nothwendigkeit des Zweckes und Nothwendigkeit des Zwanges. Zwang besteht in äußerer Determination; eine solche Nothwendigkeit ist unvereinbar mit der Natur des Willens (violentum und voluntarium widersprechen sich). Nothwendigkeit des Zweckes besteht darin, daß das Streben und auch die Art des Strebens und der Mittel dadurch bestimmt wird. Diese Nothwendigkeit widerspricht der Natur des Willens nicht (wer den Zweck will, muß die Mittel wollen, um ihn zu erstreben). Endlich auch die natürliche Nothwendigkeit steht nicht in Widerspruch mit der Natur des Willens. Sie besteht in der Hinwendung von etwas zu einem bestimmten Ziele. Dies ist auch beim Willen der Fall[1]; auch der Wille ist zu einem bestimmten Ziele hingewendet (muß also wollen und in bestimmter Weise wollen, wenn er es erreichen soll oder will). Nothwendig strebt nun aber der Wille nur nach der Glückseligkeit als dem höchsten Ziele alles menschlichen Strebens und Handelns. Diese Nothwendigkeit ist eine natürliche, und der Mensch kann seine Glückseligkeit nicht nichtwollen. Die Mittel dazu sind theils unbedingt nothwendig, theils nicht nothwendig. Die ersten muß der Wille anstreben, vorausgesetzt, daß der Verstand die nothwendige Verknüpfung derselben mit der Glückseligkeit als dem höchsten Ziele vollkommen erkennt. Diese vollkommene Erkenntniß ist aber bedingt durch die Anschauung der göttlichen Wahrheit, und da diese erst im jenseitigen Leben uns zutheil wird, kann auch diese Nothwendigkeit des Willens erst im Jenseits eintreten. Im Diesseits ist von solcher Nothwendigkeit keine Rede. Wir erkennen, daß die Glückseligkeit im Besitze Gottes bestehe, aber in Bezug auf die Mittel sind wir nicht genöthigt, sondern haben Freiheit.[2] — Als vernünftiges Wesen besitzt aber der Mensch nothwendig Freiheit. Sie ist die nothwendige Folge seiner vernünftigen Natur. Wollen und Wirken und Urtheilen stehen in Zusammenhang; und

---

[1] S. th., I, q. 82 a 1. De verit., q. 22 a 5.
[2] S. th., I. II, q. 13 a 3 c.

zwar nicht blos instinctives Urtheilen (nach den sogenannten Species insensatae), sondern ein solches mit Bewußtsein, aus dem Ueberlegung hervorgeht, was zu thun und zu unterlassen sei. Er kann daher in seinem Thun sich für dieses und jenes bestimmen. Also: weil der Mensch vernünftig ist, ist er auch frei.[1] Gewährleistet ist diese Willensfreiheit übrigens auch durch das Gewissen, das Bewußtsein von Verdienst und Schuld.[2]

Näher auf den Begriff der Willensfreiheit eingehend findet Thomas an derselben zwei Momente, ein negatives und ein positives. Negirt wird durch dieselbe die Nothwendigkeit des Zwanges und die sogenannte natürliche Nothwendigkeit, d. h. der Wille ist weder durch äußern Zwang noch durch die eigene Natur determinirt, sondern verhält sich indifferent zu Verschiedenem (denn nur zu Einem ist der Wille von Natur determinirt — zur Glückseligkeit).[3] Nach der positiven Seite ist eben diese Indifferenz die gemeinsame Wurzel aller positiven Bestimmungen. Eben weil der Wille indifferent sich verhält zu Verschiedenem, kann er wählen, in verschiedener Weise sich bestimmen. Und zwar in dreifacher Weise: der Wille ist indeterminirt in Bezug auf die Mittel, oder indeterminirt in Bezug auf seine Thätigkeit selbst, kann sich in Bezug auf ein Gut bestimmen oder nicht bestimmen; oder er ist indeterminirt in Bezug auf die Ordnung der Mittel zum Zwecke. Er kann daher solches anstreben, was als Mittel zur Glückseligseligkeit als Ziel hingeordnet ist, oder Anderes; kann wahre oder falsche Güter anstreben. Er kann nach Ordnung der Vernunft handeln oder entgegengesetzt.[4] Die menschliche Freiheit ist also Wahlfreiheit, in den drei genannten Beziehungen der Gegensätze sich bewegend. In letzter Beziehung Wahlfreiheit zwischen gut und bös, — wobei Defect der Erkenntniß vorausgesetzt wird, denn ohne diesen Defect könnte von solcher Freiheit keine Rede sein. Die Seligen haben keine solche Freiheit, obwol sie Freiheit doch besitzen. Wahlfreiheit ist daher nicht das volle Wesen der Freiheit.[5] — Man kann annehmen, daß das liberum arbitrium sich zum Willen an sich verhalte wie die Ratio zum Intellectus, dem

---

[1] S. th., I, q. 83 a 1c. C. Gent., II, 48. De verit., q. 21 a 1.
[2] De verit., 24 a 1.
[3] C. Gent., I, 68.
[4] S. th., I. II, q. 13 a 6. C. Gent., I, 88; II, 47. De verit., 22 a 6.
[5] De verit., 22.

Wesen nach gleich, der Function nach verschieden. Aber man kann die Bethätigung des freien Willens im liberum arbitrium nicht ausschließlich dem Willen zuschreiben als besonderm Vermögen (ohne Beziehung zum Intellectus). Denn der freie Wille allein würde grundlos, willkürlich, vernunftlos wählen. Immer also muß der Intellect damit in Verbindung stehen (aber nicht blos in actueller, sondern in habitueller Verbindung [organisch]). — Worin das Selbstbestimmungsvermögen eigentlich bestehe oder begründet sei und wie die Freiheit der Wahl sich der Vernunfteinsicht und den Motiven gegenüber behaupte und der bloßen Willkür oder Unkenntniß gegenüber bestehen könne, ist allerdings in dieser Thomistischen Lehre nicht näher bestimmt.

2) Vereinigung von Seele und Leib. Die intellective Seele als Form (Lebensprincip) des Leibes.

Es wird zunächst die Ansicht Platon's als unhaltbar abgewiesen, der zufolge die intellective Seele dem Leibe nur als Bewegendes innewohnt, wie etwa der Schiffer dem Schiffe, wobei die Einheit von Seele und Leib blos eine dynamische sei (per contactum virtutis). Allerdings könne ein geistiges Wesen mit einem materiellen eine solche dynamische Verbindung eingehen, aber es entstehe bei solcher Verbindung blos eine Einheit beider Componenten im Wirken und Leiden, nicht aber eine Einheit im Sein.[1] Nach Platon's Auffassung wäre der Mensch kein einheitliches Wesen, nicht ein ens simpliciter, sondern nur ein ens per accidens.[2] Wenn Platon annehme, der Mensch sei dem Wesen nach nur Geist, der Leib nur Kleid oder Werkzeug, so sei dies unrichtig, denn der Mensch als solcher sei ein Sinnenwesen, falle unter die Naturdinge, und es gehöre daher der Leib zu seiner Wesenheit. Beide, Geist und Leib, bilden eine einheitliche Wesenheit und sind daher einheitlicher Acte fähig. So sind z. B. die Affecte gemeinsame Thätigkeiten, weil sie stets mit gewissen Alterationen bestimmter Organe verbunden sind. Außerdem einigen sich Empfindung und Denken in Einem Bewußtsein (ein und demselben Ich). Man könne auch nicht sagen, die Seele sei das a quo, der Leib das in quo, und dadurch sei die Einheit erzielt. In der

---

[1] C. Gent., II, 56—57.
[2] C. Gent., II, 57.

Empfindung gehe die Bewegung nicht von der Seele aus, sondern vom äußern Gegenstand, der empfunden wird, und der Sinn sei passiv dabei. Die sensitive Seele sei also dabei nicht das a quo als das, wodurch der Sinn sich receptiv verhält.[1] — Zudem sprechen noch andere Gründe gegen die Platon'sche Ansicht: das Bewegliche erhält von dem bewegenden Princip nur die Bewegung, nicht aber die ihm eigenthümliche Species, sein bestimmtes Sein; denn in diesem Falle müßte der Körper nach der Trennung von der Seele noch das specifische Sein in den Gliedern bewahren. Ferner können bei Platon's Annahme die Begriffe Generation und Corruption keine Stelle finden, denn Verbindung der Seele mit dem Leibe ist keine Zeugung, Trennung beider keine Corruption (Tod). Demnach steht fest, daß die Seele nicht blos als das Bewegende mit dem Leibe verbunden ist und der Begriff Mensch nicht mit der Seele zusammenfällt. Leib und Seele müssen eine wesentliche Einheit bilden; bilden sie aber eine solche, so ist das nur möglich unter der Bedingung, daß die Seele zum Leibe sich verhält wie die Form zum Stoff (Materie).[2] Die Seele ist die Form, der Leib die Materie des Einen Menschenwesens. — Dafür wird nun auch eine positive Beweisführung versucht: Die intellective Seele muß nothwendig als Form des Leibes betrachtet werden[3], denn dasjenige, wodurch ein Wesen in letzter und höchster Instanz sich bethätigt, ist Form dieses Wesens, welchem die in Frage stehende Thätigkeit zugeschrieben wird, weil nichts thätig ist, außer insofern es wirklich ist; d. h. weil es durch seine Form auch thätig ist. Nun ist aber offenbar dasjenige, wodurch der Leib eigentlich lebendig ist, die Seele; das Leben aber gibt sich in verschiedenen Arten der Thätigkeit kund, je nach den verschiedenen Lebensstufen der organischen, lebendigen Wesen. Im Menschen speciell gibt es sich kund als vegetative und sensitive Thätigkeit und locale Bewegung; ganz besonders aber als Denkthätigkeit. Folglich liegt die Seele im Menschen allein diesen Lebensthätigkeiten als erstes Princip zu Grunde. Sie ist es, wodurch er fühlt, sich bewegt, denkt, und zwar in primärer Weise. Wenn also dasjenige, wodurch die einem Wesen eigenthümliche Thätig-

---

[1] S. th., I, 76 a 1c.

[2] C. Gent., II, 56.

[3] S. th., I, 76 a 1 (Intellectus, qui est intellectualis operationis principium est humani corporis forma).

keit in letzter Instanz sich vollzieht, dessen Form ist, die Seele des Menschen aber als das erste Princip aller Lebensthätigkeit zu gelten hat, so muß die intellective Seele Form des Leibes sein.[1] — Zu demselben Ziele führt die Betrachtung der specifischen Natur des Menschen: die Natur eines jeden Wesens offenbart sich in seiner Thätigkeit; wie ein Ding wirkt, so ist es auch. Die dem Menschen als solchem eigenthümliche Thätigkeit ist aber das Denken, demnach muß auch durch das Princip dieser Thätigkeit die specifische Natur des Menschen bestimmt sein. Das Specificirende eines Dinges ist aber dessen Form, also ist Denken oder intellective Seele Form des Leibes.[2] Ferner: dasjenige, wodurch ein Wesen aus einem blos der Möglichkeit nach seienden zu einem wirklich seienden emporgehoben wird, ist dessen Form; dies geschieht aber durch die Seele[3] (Form oder Formprincip genommen nicht im Sinne accidenteller, sondern substantialer Form). Die Seele ist übrigens nicht das wirkende Princip des Lebens, sondern sie ist das formale Princip desselben, vermöge dessen der Mensch ein (bestimmtes) Ding ist und genannt wird. Als substantiale Form bildet dann die Seele mit dem Leibe ein einheitliches Sein, d. h. eine zusammengesetzte Substanz, deren Wesenheit eben darin besteht, daß sie eine Einheit ist aus zweien, die sich verhalten wie Form und Materie. Die Seele theilt als substantiale Form das Sein, in welchem sie selbst subsistirt, auch dem Leibe mit, woraus folgt, daß aus beiden Ein Wesen wird, das Sein des Compositum auch das Sein der Seele ist und umgekehrt.[4] — Aus der Verbindung von Seele und Leib (Materie?) resultirt also die einheitliche Natur des Menschen und infolge dessen auch die einheitliche menschliche Person.[5] Dabei ist jedoch wohl in Betracht zu ziehen, daß, wenn die intellective Seele die substantiale Form des Leibes genannt wird, sie dies nicht ist nach ihrer intellectiven Potenz oder Thätigkeit (dem Denken ohne körperliche Organe), sondern daß sie vielmehr als die wesentliche Form des Menschen betrachtet werden muß nach ihrer Substanz oder Wesenheit. Vermöge ihres Wesens, nicht vermöge ihrer Thätig-

---

[1] S. th., I, 76 a 1. C. Gent., II, 57.
[2] S. th., I, 76 a 1.
[3] C. Gent., II, 57.
[4] C. Gent., II, 68.
[5] S. th., III, q. 2 a 1 ad 2.

keit ist die Seele die Wesensform des Menschen; woraus zuletzt folgt, daß das Formsein ein wesentliches, nicht blos zufälliges Moment der intellectiven Seele ist, also daß die intellective Seele wesentlich Form des Leibes ist.[1] Es ist der Seele natürlich, ihr Sein der Materie zuzutheilen, d. h. mit dem Leibe vereinigt zu sein (im Unterschied von dem reinen Geiste).[2] Dieses Moment ist ihr daher unverlierbar (auch nach der Trennung vom Leibe behält sie ein gewisses Verhältniß zu demselben). Wenn daher die intellective Seele als ein subsistirendes Sein aufgefaßt wird, so ist dieses nicht so zu verstehen, als wäre die Seele für sich ein completes specifisches Sein (was ja wieder Platonisch wäre). Die Kategorie Subsistenz, von der Seele ausgesagt, hat vielmehr nur die Bedeutung, daß die Seele in ihrem Sein nicht vom Körper abhängig sei wie die materiellen Formen (Thierseelen). Sie bedarf des Körpers zur Completirung ihrer Species (Mensch-Species). Die Menschenseele ist zugleich subsistent und immanent. Subsistenz und Immanenz im Leibe bilden die Substanz des Menschen.[3]

Thomas versäumt nicht, auch die möglichen Einwendungen in Betracht zu ziehen. Zunächst kann gegen die in Frage stehende Lehre eingewendet werden: Geist und Leib als generisch verschieden stehen in einem durchgängigen Gegensatz zueinander, können daher auch nicht Ein Sein bilden. Allein dieser Einwand könnte nur unter der Voraussetzung Geltung haben, daß das Sein im Menschen in gleicher Weise der Materie eigen würde wie der Seele. Dem ist aber nicht so, sondern der Seele kommt dieses Sein zu primär und per modum principii, der leiblichen Materie dagegen secundär und per modum communionis et elevationis.[4] Zudem kommt dabei auch der wunderbare Zusammenhang der Dinge der Welt in Betracht. Es ist nämlich eine constante Erscheinung, daß immer die niederste Stufe der höhern Seinsordnung an die höchste der nächst niedern Reihe sich anschließt. Hiernach ist anzunehmen, daß im Bereiche des Materiellen der menschliche Körper in der Art disponirt sei, daß er hinanreiche an die niederste Stufe des Geistigen und fähig sei,

---

[1] De an., q. un. a 9 ad 1.
[2] S. th., I, 75 a 7 ad 3.
[3] C. Gent., II, 68. De spir. creat., a 2 ad 3.
[4] C. Gent., II, 68.

mit dieser niedersten Stufe des Geistigen zu einem einheitlichen Sein sich zu verbinden. Die Menschenseele ist an die Grenze zweier Welten gestellt, sie verbindend.[1] Obwol aber die Seele mit dem Leibe zu Einem Sein zusammengeht, so ist sie doch nicht völlig und nach ihrem ganzen Sein in der Materie absorbirt in der Weise wie die natürlichen Formen, sonst wäre sie nicht mehr subsistent.[2] Vielmehr, je vorzüglicher die Form, die intellective Seele an und für sich ist, desto mehr erhebt sie sich auch über die Natur; und zwar in dem Grade, daß sie selbst eine Thätigkeit ausübt, in der sie vom Körper unabhängig ist, — die intellective Thätigkeit. Die (intellective) Seele ist zwar in der Natur, aber sie ist nicht aus ihr. Sie ist das Sein der Materie (des Körpers), aber ihr Sein ist nicht materiell, sie umschließt und durchdringt deshalb die Materie, aber sie wird nicht umfangen und absorbirt von derselben. Aus dem actuellen Sein der Seele und der potentiellen Materie wird Ein Wesen, der Mensch. Aber der Act der informirenden Seele ist größer als die Potentialität der leiblichen Materie und darum auch nicht ganz in das receptive Substrat übergegangen. Während also in den übrigen Naturdingen die Form ganz in die Materie versenkt wird, ist sie im Menschen zwar ebenfalls eins mit ihr, aber so, daß mehr in der Form ist als in der Materie. Die Form vermag wegen der Vollkommenheit ihres Seins dasselbe nicht ganz dem materiellen Träger mitzutheilen, und umgekehrt ist die Materie nicht in der Potenz, das Sein des informirenden Princips in seiner Totalität aufzunehmen; daher schließt die Seele in ihrem Sein eine Potenz ein, welche die Kraft der Materie gänzlich übersteigt, nämlich die intellective, und ist daher gerade ihre specifische Thätigkeit, das Denken und Wollen, organlos.[3] Aus dieser Erhebung der Seele über die leibliche Materie folgt jedoch wiederum nicht, daß die Einheit zwischen Leib und Seele minder groß sei als die Einheit zwischen Form und Materie bei den übrigen Naturdingen; vielmehr noch inniger, weil je mehr die Form über die Materie sich erhebt, sie diese um so mehr überwindet, sich dieselbe zu eigen macht und nach ihrer ganzen Potentialität actuirt.

---

[1] C. Gent., II, 68.
[2] S. th., I, 76 a 1 ad 4.
[3] S. th., I, 76 a 1. C. Gent., II, 68.

In gleichem Grade erhebt sich die Einheit beider.[1] Auch ist die intellective Thätigkeit, obwol sie von der Seele ausgeht, immerhin eine Thätigkeit des Menschen, eine menschliche Thätigkeit; denn das Denken ist organlos nur hinsichtlich des Princips, von welchem die Thätigkeit ausgeht, aber es ist an Organe gebunden hinsichtlich seines Objects (durch sinnliche Erfahrung), daher nimmt auch der Körper theil an der intellectiven Thätigkeit, sodaß auch beim Denken beide Componenten sich betheiligen; daher ist Denken, obwol organlos, doch eine wahrhaft menschliche Thätigkeit. Außerdem ist zu beachten, daß der Mensch eine einheitliche Natur, Person ist. Alle Thätigkeit aber eignet der Person des Menschen, folglich auch das Denken, der Mensch denkt durch die Seele. Dies gilt nun von der Seele in primärem Verhältniß zum Leibe; außerdem aber besteht noch ein secundäres Verhältniß, insofern die Seele auch das Bewegende ist. Dieses Verhältniß wurzelt jedoch nicht mehr im Wesen, sondern in den Kräften der Seele. Also: die Seele ist in primärer Beziehung vermöge ihres Wesens die Form, in secundärer Beziehung durch ihre Kräfte das Bewegende des Leibes. Der Leib ist in erster Beziehung Materie, in zweiter aber Organ (anima forma et motor corporis).[2]

Hieraus werden nun auch weitere Folgerungen gezogen: die Seele ist die Form und der erste Act des Körpers; derselbe ist in seiner Totalität das, was er ist, durch die Seele, jede Thätigkeit ist durch sie bedingt. Daraus folgt, daß es im Menschen nicht viele, sondern nur Eine Seele gibt, geben kann.[3] Demnach können vegetative, sensitive und intellective Seelen im Menschen nicht substantiell verschieden sein, sondern die Eine Menschenseele muß zugleich vegetativ, sensitiv und intellectiv sein. Durch eine Vielheit von Seelen würde die Wesenseinheit aufgehoben; denn wodurch ein Ding seiend ist, dadurch ist es auch eins. Seins- und Einheitsprincip sind identisch. Seiend aber ist das Ding durch seine Form, also auch eins. Nehmen wir eine Mehrheit von Formen (Seelen) an im Menschen, so gewinnen wir in ihm so viele verschiedene Wesenheiten, als wir Formen in ihm setzen, also ein Aggregat von mehrern Wesenheiten. Bloße Ueber- oder Unterordnungseinheit verschiedener Formen genügt nicht. Die

---

[1] C. Gent., II, 68.
[2] S. th., III, 8 a 2. C. Gent., IV, 41. De verit., q. 26 a 2.
[3] S. th., I, 76 a 2c.

bloße Ordnungseinheit ist die niederste Stufe der Einheiten, daher ungenügend. Jedenfalls müßten mehrere Seelen durch ein einigendes Princip geeint sein; dieses könnte nicht der Körper, sondern nur die (höhere) Form sein; diese wäre dann die eigentliche Seele des Menschen. Einheit der Seele ist daher die nothwendige Forderung der Einheit des menschlichen Wesens. Ein Zeugniß dafür ist auch, daß die verschiedenen Thätigkeiten im Menschen sich gegenseitig hemmen, behindern können[1], wie es thatsächlich geschieht, weil sie alle in Einem Princip wurzeln. Wie allenthalben in der Natur die höhere Form die niedere in sich schließt, so im Menschen die intellective Seele die vegetative und sensitive in virtueller Weise.[2] Geist und Seele sind im Menschen nicht wesentlich verschieden.[3] — Eine weitere Folge aus dem Grundprincip, daß die Seele die substantiale Form des Leibes sei, besteht darin, daß nicht blos keine eigene vegetative und sensitive Seele, sondern daß überhaupt gar keine andere substantiale Form außer der intellectiven Seele im Menschen angenommen werden darf. Denn sind mehrere substantiale Formen in einem Dinge, so gibt die erste entweder das Sein schlechthin oder nicht. Wenn nicht, so ist sie nicht substantiale Form, wenn ja, so können die folgenden nicht substantiale Formen sein. Würde demnach der vernünftigen Seele irgendwelche substantiale Form im Körper präexistiren, durch welche ihr materielles Substrat ein actuelles Sein als Körper gewänne, so würde diese geradezu ihr charakteristisches Moment, ihr substantiales Formsein aufheben; die Geistseele wäre nicht mehr eigentliches Seinsprincip und eben deshalb nicht das Wesensprincip des Leibes; ihre Vereinigung mit der körperlichen Materie wäre nicht der Anfang, das erste Werden, die Generation, und ihre Trennung wäre nicht die unmittelbare Aufhebung, Auflösung des Leibes als menschlichen Leibes, — was offenbar falsch ist. Auch würde bei dieser Annahme wiederum die Einheit des menschlichen Wesens verloren gehen.[4] Die intellective Seele schließt also die vegetative und sensitive Seele und alle andern tiefer stehenden Formen aus und übt im Leibe alle Functionen, welche die tiefer stehenden Formen in den Naturwesen

---

[1] C. Gent., II, 58.
[2] S. th., I, 76 a 3.
[3] S. th., I, 97 a 3.
[4] S. th., I, 76 a 4.

vollbringen. Demnach kann auch die reale Wechselwirkung zwischen Leib und Seele nicht in dem Sinne gefaßt werden, als wirke der Leib aus und durch sich auf die Seele und umgekehrt die Seele durch sich selbst auf den Leib, denn der Leib hat für sich keine organische Wesensform, daher auch keine eigene Thätigkeit, mit welcher er die Seele beeinflussen könnte. Es ist also nicht ein Verkehr zweier Wesen, sondern zweier zur realen Einheit verbundener Bestandtheile Eines Wesens, im Wechselspiel verschiedener Grundkräfte ein und derselben Substanz. Die Seele wirkt im Leibe durch die von ihr belebten leiblichen Organe, der Leib wirkt auf die Seele durch die mit ihm thätigen seelischen Potenzen.[1] Die Seele als substantiale Form des Leibes ist mit diesem unmittelbar, ohne Dazwischentreten eines Mittelgliedes verbunden.[2] Die Form gibt das Sein, das Erste, die Grundlage alles Andern; also kann sie durch nichts Anderes vermittelt sein.[3] Dies gilt indeß nur insofern die Seele als substantiale Form des Leibes sich verhält, nicht insofern sie bewegend wirkt. — Endlich folgt aus dem formalen Verhältniß der Seele zum Leibe auch dies, daß die Seele nach ihrem Dasein nicht an einen bestimmten Theil, an einen bestimmten Ort des Körpers gebunden ist, sondern ganz im Ganzen und Einzelnen; denn die substantiale Seele ist ganz im Ganzen und im Einzelnen. Nach ihrem Wesen ist sie allenthalben gegenwärtig, aber nicht als bewegend nach ihren Potenzen — da sie an verschiedene Organe in ihrer Bethätigungsweise gebunden ist.

3) Die Entstehung (Ursprung) der individuellen Seelen.

Es ist die menschliche Seele, um deren Entstehung oder Ursprung es sich hier handelt, wobei der Unterschied von der thierischen wie pflanzlichen Seele im fraglichen Betreff wie von selbst hervortreten wird. Es handelt sich außerdem um die Entstehung der Menschenseele in zweifacher Hinsicht: zunächst um die uranfängliche Entstehung der Menschenseele und der Menschennatur überhaupt am Beginn des Menschengeschlechtes, dann um den Ursprung der individuellen Menschenseelen innerhalb der mensch-

---

[1] De verit., 26 a 10.
[2] S. th., I, 76 a 7.
[3] S. th., I, 76 a 7. C. Gent., II, 71.

lichen Species bei der Fortpflanzung derselben in der Reihe der aufeinanderfolgenden Generationen.

Was nun die primitive Entstehung der menschlichen Seele betrifft, so werden zunächst zwei Annahmen als unrichtig abgewiesen: die Annahme nämlich, daß die Seele des Menschen durch Emanation aus dem Wesen Gottes selbst stamme, dann die andere, daß die Menschenseelen schon vor diesem Erdendasein existiren und nur in den menschlichen Leib hineinversetzt worden seien und bei jeder neuen Generation hereinversetzt werden (die Präexistenz der Seelen). Als die richtige Ansicht wird dann die geltend gemacht, welche die menschliche Seele durch Creation, durch einen unmittelbaren Schöpfungsact Gottes entstanden sein läßt, sowol uranfänglich, als im Verlaufe der Generationen innerhalb der Menschheit. Nicht aus der göttlichen Substanz durch Emanation ist uranfänglich die Menschenseele entstanden, denn ein solcher Vorgang ist unmöglich schon wegen der Einheit, der Einfachheit und Untheilbarkeit Gottes.[1] Die (menschliche) Seele muß daher ursprünglich ebenso unmittelbar von Gott geschaffen worden sein, wie alle übrigen Dinge. Die Seele ist eine subsistente Form, sie konnte also nicht gebildet werden von Gott aus körperlicher Materie (geistige Materie [Stoff] gibt es aber nicht). Auch konnten die Schöpfung der Seele und ihre Verbindung mit dem Leibe nicht der Zeit nach getrennte Acte sein, d. h. die Seele konnte nicht in einem außerkörperlichen Zustand präexistiren und erst später mit dem Leibe verbunden werden; denn die Seele ist dem Wesen nach Form des Leibes, also ein wesentlich constitutiver Theil der menschlichen Natur. Demnach mußte Gott die Seele im Augenblicke der Schöpfung auch mit dem Leibe verbinden[2], denn er konnte nichts Unfertiges, Unvollkommenes schaffen. Ferner: Der Seele ist es naturgemäß, mit dem Leibe verbunden zu sein; das Naturgemäße ist aber immer früher als das Gegentheil davon. Daher muß das Getrenntsein der Seele als das Spätere gelten und ist Annahme einer Präexistenz derselben unzulässig. Auch kann der Theil nicht vor dem Ganzen existiren.[3] Das Getrenntsein vom Leibe ist der Seele widernatürlich, daher kann dasselbe nicht der Anfangs- oder Schöpfungszustand sein.

---

[1] C. Gent., II, 85. S. th., I, 90 a 1.
[2] S. th., I, 90 a 4.
[3] C. Gent., II, 83.

Endlich ist die Vielheit der menschlichen Seelen durch die Materie, also durch die körperliche Natur bedingt.

Was den Ursprung der folgenden Menschenseelen betrifft, d. h. der Menschenseelen innerhalb des Gattungszusammenhanges, so kann er nicht (wie die sensitiven, animalischen Seelen) durch Zeugung stattfinden; denn auf dem Wege der Generation entstehen nur solche Formen, welche nach ihrem Sein vom Körper abhängig und infolge davon auch in all ihrer Thätigkeit an körperliche Organe gebunden, keiner überorganischen Thätigkeit fähig sind. Daher muß man allerdings annehmen, daß die vegetative und sensitive Seele durch Zeugung entsteht und nur auf solche Weise in die Wirklichkeit eintreten kann.[1] Anders aber verhält es sich mit solchen Formen, welche ein eigenes Fürsichsein haben und daher auch einer überorganischen Thätigkeit, die nicht an leibliche Organe gebunden ist, fähig sind. Solche können nicht durch Generation entstehen, denn solche Formen sind immaterielle, subsistente Wesenheiten. Die Generation aber ist eine materielle, an leibliche Organe gebundene Thätigkeit. Es ist aber unmöglich, daß solch eine materielle Thätigkeit eine immaterielle Wirkung hervorbringe. Denn da würde die Wirkung wesentlich (quidditativ) vornehmer sein als die Ursache — was unmöglich ist. Die Zeugungskraft im Samen ist wirksame Kraft der generativen Seele, deren Wirksamkeit durch den Leib bedingt ist; ihr Resultat kann daher nichts Immaterielles sein.[2] Demnach: die Annahme, daß die menschliche Seele durch Zeugung fortgepflanzt werde, würde nur unter der Voraussetzung haltbar sein, daß die Menschenseele auf gleicher Stufe stehe mit der Thierseele, daß sie folglich keine eigene Subsistenz (Substanz) habe und daher auch mit dem Leibe untergehe. Deshalb ist diese Annahme nicht blos falsch, sondern sogar häretisch.[3] — Man sagt zwar: die Seele könne durch die Seele hervorgebracht werden, wie der Leib durch den Leib; allein entweder bringt die vernünftige Seele des Erzeugenden die Seele des Erzeugten unmittelbar hervor oder mittelbar, nämlich durch das Medium der generativen Kraft. Letzteres ist nicht möglich, aber auch ersteres nicht annehmbar; denn es gibt eine doppelte wirkende Ursache: eine solche, welche wirkende Ur-

[1] De pot., q. 3 a 11.
[2] De potent., q. 3 a 9. S. th., I, 118 a 2. C. Gent., II, 86.
[3] S. th., I, 118 a 2 c.

sache ist, in Rücksicht auf eine ganze Species, und eine solche, welche wirkende Ursache ist nur in Rücksicht auf bestimmte Individuen einer Species. Die vernünftige Seele aber kann auf keine dieser beiden Weisen Ursache einer andern vernünftigen Seele sein, denn die wirkende Ursache einer Species als solcher ist nicht gleicher Natur mit den Gliedern dieser Species, sondern steht der Natur nach außer und über dieser Species. Würde also die Seele des Vaters in solcher Weise die wirkende Ursache der Seele des Kindes sein, dann würde die Seele des Erzeugenden und die des Erzeugten verschiedene Species sein, — was absurd ist. Aber auch nicht in der Weise, wie in ein und derselben Species das Eine Individuum die wirkende Ursache des andern ist, kann die Seele des Erzeugenden die wirkende Ursache der Seele des Erzeugten sein, denn in ein und derselben Species kann ein Individuum nur insofern die Ursache des andern sein, als es die Materie zur Form hinbewegt, die Form also aus der Potenz der Materie extrahirt; aber die menschliche Seele kann ja nicht aus der Materie extrahirt werden, weil sie eine immaterielle, subsistente Form ist.[1] Demgemäß ist also Creation jeder einzelnen Seele anzunehmen und zwar direct durch Gott und nur durch Gott; denn die Schöpfermacht ist incommunicabel.[2] Die Schöpfung der Seele tritt aber erst dann ein, wenn der Embryo eine gewisse organische Bildung erhalten hat, denn ursprünglich hat der Embryo blos organisches, vegetatives Leben.[3] Diese Form wird dann corrumpirt und an ihre Stelle tritt die sensitive Seele, endlich ersetzt beide die direct von Gott geschaffene intellective Seele. Gleichwol soll der Mensch seinesgleichen erzeugen, insofern die im Samen wirksame Kraft den leiblichen Stoff durch die vegetative und animalische Form hindurch allmählich disponirt zur Aufnahme der letzten Form, durch welche das Gezeugte seinen specifisch menschlichen Charakter erhält.

4) Immaterialität und Unsterblichkeit der intellectiven Seelen.

Die intellective Seele ist nicht aus Materie und Form zusammengesetzt, sie ist unkörperlich, demnach immateriell und darum

---

[1] S. th., I, 118 a 1. De pot., q. 3 a 9c.
[2] C. Gent., II, 87. S. th., I, 118 a 2c.
[3] C. Gent., II, 89. S. th., I, 118 a 2.

auch incorruptibel oder unsterblich. — Allerdings, im weitern Sinne, wenn man unter Materie allgemein die Potentialität, unter Form die Actualität versteht, kann man allenfalls auch sagen, daß die Seele wie jedes andere geschaffene Wesen aus Materie und Form bestehe, weil eben in jedem geschaffenen Wesen nicht blos Actualität, sondern auch Potentialität ist.[1] Nimmt man aber die Begriffe von Materie und Form im eigentlichen Sinne, dann besteht die Seele nicht aus Materie und Form; denn ist sie materiell, dann ist sie auch körperlich, dann könnte sie nur als Compositum thätig sein; das Erkennen müßte ein actus compositi sein. Jeder Act aber kann sich nur beziehen auf Etwas, das dem activen Princip ähnlich ist; wenn also das Erkennen ein actus compositi ist, so kann er nur wieder Bezug haben auf ein Compositum, d. h. weder Materie noch Form der Dinge sind dann für sich erkennbar, sondern nur das Compositum. Das ist aber falsch. Demnach kann von einer Materialität der Seele keine Rede sein. Dies um so weniger, da Alles was erkannt wird, in der Erkenntniß nach Weise des Erkennenden ist. Wäre der Verstand materiell, so könnten die Formen der Dinge in ihm nur in materieller Weise sein, wie sie außer ihm sich vorfinden. Wie sie daher außer ihm nicht der Wirklichkeit nach intelligibel sind, so könnten sie solches auch im Verstande nicht sein. Es wäre somit gar keine Erkenntniß des Wesens der Dinge möglich und nicht das Allgemeine ein Beweis der Immaterialität der Seele. Wäre endlich die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt, dann würde dieselbe für sich selbst in der Gesammtheit der Dinge eine Species bilden, weil überall die Form mit der Materie eine Species constituirt. Daraus würde folgen, daß die Seele nicht zugleich mit dem Leibe die menschliche Species ausmachte, sondern daß vielmehr die Seele für sich allein den Menschen bildete.[2]

Die menschliche Seele ist als intellectuelle Substanz unkörperlich und immateriell. Aber eben weil sie dies ist, kann sie auch nicht bloße Form sein, welche ihr Sein blos in der Materie hat. Sie muß vielmehr eine subsistirende Form sein (forma subsistens); denn hätte sie ihr Sein blos in der Materie, dann hätte sie eben ein materielles Sein, wie wenn sie aus Materie und Form zu-

---

[1] De an., q. un. a 6.
[2] De an., q. un. a 6.

sammengesetzt wäre.[1] Jene Formen, welche nicht für sich subsistiren können, vermögen auch nicht für oder aus sich thätig zu sein, vielmehr ist nur das Compositum durch sie thätig. Wäre also die Seele nicht subsistent, so würde nicht sie selbst erkennend thätig sein, sondern vielmehr das Compositum. Das erkennende Princip wäre dann wieder zusammengesetzt. — Als immateriellem, unkörperlichem Wesen ist der menschlichen Seele (intellectuelle Substanz in körperlicher Subsistenz) Einfachheit eigen; sie ist ein einfaches Sein (im Sinne von physischer Einfachheit genommen). Denn was nach seinem Sein von aller Materialität frei ist und doch subsistirt, das kann nicht aus physischen Theilen zusammengesetzt sein, sondern muß als ein einfaches Wesen betrachtet werden.[2] Die metaphysische Einfachheit dagegen kann der menschlichen Seele nicht beigelegt werden, wie überhaupt auch keinem andern geschöpflichen Wesen. Auch die Seele ist also zusammengesetzt aus Wesenheit und Sein, aus Potenz und Act, aus Natur und Suppositum, und zwar in derselben Weise und in demselben Sinne, wie die übrigen intellectuellen oder geistigen Wesen. Ferner ist die Seele wie alle andern geistigen Wesen als subsistente Form wesentlich individuell; denn eine Form, welche nicht in der Materie ihr Sein hat, sondern in sich selbst subsistirt, ist als solche auch durch sich selbst individuell.[3] Die Menschenseele wird nicht durch den Körper individuell, sondern ist dies durch sich selbst, — (was freilich bei der Creationstheorie bezüglich des Ursprungs der Seelen selbstverständlich ist — trotz der Materie als principium individuationis).

Aus der Immaterialität (Unkörperlichkeit) und Einfachheit ergibt sich die Unsterblichkeit, Incorruptibilität der Menschenseele. Jede Corruption besteht wesentlich aus Trennung von Form und Materie. Wo nun eine Verbindung nicht stattfindet, da kann auch keine Trennung, also keine Corruption, kein Tod eintreten. Die Form ist der Grund des Seins der Dinge, denn die Form bedingt deren Actualität oder Wirklichkeit (forma dat esse). So lange also die Form besteht, ist das Wesen, dem die Form angehört, wirklich. Ist daher die Form selbst das Wesen, welchem die Form angehört, d. h. ist die Form eine subsistente, dann kann

---

[1] C. Gent., II, 54.
[2] C. Gent., II, 72.
[3] S. th., I, 76 a 2.

ein solches Wesen das Sein gar nicht verlieren. Die Menschenseele aber ist eine solche subsistente Form.[1] Eine Form kann nur corrumpirt werden durch ihren Gegensatz oder durch die Corruption ihres Subjectes oder endlich infolge der Deficienz ihrer wirkenden Ursache. Nichts von all' dem aber kann bei der menschlichen Seele eintreten; denn fürs erste hat sie keinen Gegensatz, weil sie ohne Materie ist; vielmehr kann sie im Intellectus possibilis alle Gegensätze aufnehmen; dann ist der Körper nicht ihr Subject, weil sie eine eigene vom Körper verschiedene Subsistenz hat. Was endlich die Ursache betrifft, so kann diese nur die ewige (göttliche) sein, bei der keine Deficienz eintreten kann.[2] Ferner: Was in einem Subjecte aufgenommen wird, das wird in dasselbe aufgenommen nach Art und Beschaffenheit des aufnehmenden Subjects. Nun werden aber die Formen der Dinge in den Intellectus possibilis aufgenommen als actu intelligibiles; actu intelligibel aber sind sie nur insofern sie immateriell, universal und infolge davon incorruptibel sind. Daraus folgt, daß auch der diese Formen aufnehmende Intellectus possibilis incorruptibel sein müsse. Da aber der Intellectus possibilis eine wesentliche Kraft der menschlichen Seele ist, so muß die Incorruptibilität nicht blos dem Intellect, sondern auch seinem Subjecte, der Seele zugeschrieben werden.[3] Dies um so mehr, als gerade jene incorruptiblen Formen dasjenige sind, was die eigentliche Vollkommenheit des Menschen bedingt; denn diese besteht im Denken, und das Denken bezieht sich auf das Allgemeine und Incorruptible.[4] Zwischen dem Vervollkommnenden und dem, was vervollkommnet wird, muß aber eine Proportion stattfinden, d. h. wenn das Eine incorruptibel ist, muß es auch das Andere sein. Daher folgt auch daraus die Incorruptibilität und Unsterblichkeit der Seele.[5] — Das Gleiche ergibt sich, wenn wir die wahre und eigentliche Vollkommenheit des Menschen nach ihrer subjectiven Seite hin betrachten. Wissenschaft nämlich und Tugend sind es, worin subjectiv die Voll-

---

[1] C. Gent., II, 55.

[2] C. Gent., II, 79.

[3] C. Gent., II, 79. De an., q. un. a 14c.

[4] Woraus dann freilich gefolgert werden sollte, daß alle Formen und Arten und insbesondere auch die allgemeine Wesenheit der Thiere (Thierseelen) incorruptibel seien.

[5] C. Gent., II, 79.

kommenheit des Menschen besteht, beide aber schließen ein gewisses Abziehen der Seele vom Körperlichen und Sinnlichen in sich; folglich gewinnt die Seele ihre wahre Vollkommenheit gerade dadurch, daß sie sich vom Körperlichen und Sinnlichen abzieht. Wenn aber dieses, dann ist es unmöglich, daß die Ablösung der Seele vom Leibe das Sein derselben zerstören könne, d. h. die Seele muß auch nach der Trennung vom Leibe existiren. — Endlich kann das natürliche Verlangen der Seele (nach Fortdauer) nicht eitel sein. Der Mensch hat aber ein Verlangen nach beständiger Dauer.[1] — Alles, was anfängt und endigt hat im Anfang und Ende ein und dieselbe Potenz; die intellectiven Substanzen konnten aber nur anfangen zu sein durch die Potenz der ersten Ursache, weil sie nicht aus Materiellem gebildet sind, welches ihnen als Substrat des Seins hätte vorangehen können, also können sie auch nur aufhören durch die erste Ursache. Aber vermöge dieser Potenz allein kann nichts als corruptibel bezeichnet werden, theils weil die Dinge nothwendig oder contingent genannt werden nach der Potenz, welche in ihnen selbst liegt, nicht nach der göttlichen Potenz, theils weil Gott als der Schöpfer der Naturordnung den Dingen dasjenige nicht entzieht, was ihrer Natur angemessen ist und was daher ihre Natur erheischt. Nun sind aber die Menschenseelen ihrer Natur nach incorruptibel, also entzieht ihnen Gott diese Incorruptibilität nicht und Unsterblichkeit ist demnach gesichert.[2] — Ist die Seele incorruptibel, so muß sie auch außer dem Leibe leben können. Doch hat die Seele ohne den Körper eine andere Weise des Seins und Erkennens, d. h. eine Weise, die praeter naturam ist, weil die Menschenseele ihrer Natur nach für den Leib bestimmt ist.[3] Die Seele erkennt außerleiblich nicht durch intelligible Species, welche sie aus den sinnlichen Vorstellungen gewinnt, sondern durch solche Species, welche ihr aus dem Einfluß des göttlichen Lichtes direct zukommen. Eine Erkenntniß, die an und für sich vollkommener ist als die durch sinnliche Vorstellungen vermittelte; aber für die Menschenseele gilt doch in gewissem Sinne das Umgekehrte. Die Menschenseele bedarf mehrerer concreter und distincter Erkenntnißformen, die Engel allgemeiner, weil ihre Erkenntnißkraft inten-

---

[1] C. Gent., II, 79. S. th., I, 75 a 6.
[2] C. Gent., II, 55.
[3] S. th., I, 89 a 1c.

siver ist. Die allgemeinen Erkenntnißformen der Engel reichen aber für die vom Leibe getrennte Seele (des Menschen) nicht hin zur Erkenntniß.[1] Die vom Leibe getrennte Seele erkennt zunächst sich selbst, aber nicht mehr mittelbar aus ihrer Thätigkeit, sondern unmittelbar wie die Engel sich selber erkennen. Dann erkennt sie auch die übrigen getrennten Substanzen, jedoch nach der Weise ihrer eigenen Substanz. Da nun ihre Substanz unter jener der Engel steht, so kann sie diese nicht vollkommen erkennen, sondern nur die übrigen getrennten Menschenseelen (von gleicher Stufe). Die natürlichen Dinge erkennt die Seele durch die von Gott in sie einfließenden intelligiblen Species, nicht distinct und nach ihren eigenthümlichen Formen, sondern sie hat davon nur eine allgemeine, verworrene Erkenntniß.[2] Eben deshalb erkennt sie auch die Einzeldinge dieser Welt durch jene Species nur insoweit, als sie zu bestimmten Einzelwesen in einer nähern Beziehung steht, entweder weil sie dieselben vorher, als sie noch im Leibe war, gekannt hat, oder weil sie zu gewissen Einzelwesen eine Hinneigung hat, oder endlich weil sie vermöge göttlicher Anordnung dieselben erkennen soll.[3] Dabei wird sie auch durch die locale Distanz in dieser Erkenntniß nicht gehindert. Aber eben weil sie Einzelnes nicht per se, sondern nur per accidens und nach göttlicher Anordnung erkennt, kann sie auch dasjenige nicht wissen, was hienieden vorgeht, weil sowohl ihre Seinsweise, als auch die göttliche Anordnung es mit sich bringt, daß sie vom Verkehr mit den hienieden Lebenden abgetrennt und der Gemeinschaft der Geister einverleibt ist. Indeß dasjenige, was die Seele hienieden im Leibe erkannt hat, entschwindet nicht aus ihrer Erinnerung, vielmehr bleibt die hienieden erworbene Wissenschaft in der Seele auch nach ihrer Trennung vom Leibe, weil die intelligiblen Species, wodurch dieselbe bedingt ist, in ihrem Verstande haften bleiben und sie also durch diese Verstandes- oder Erkenntnißformen noch denken und erkennen kann.[4] Indeß gelten alle diese Bestimmungen nur von der natürlichen Erkenntniß der getrennten Seelen, denn in der übernatürlichen Erkenntniß schaut die Seele in Gott auch solches an, was sie auf natürlichem Wege nicht zu erkennen vermag.[5]

---

[1] S. th., I, 89 a 1c. De verit., a 1c.
[2] S. th., I, 89 a 3. De an., q. un. a 16c.
[3] S. th., 89 a 3—4.
[4] S. th., I, 89 a 5.
[5] S. th., I, 89 a 8.

Hiermit glauben wir die psychologischen Lehren des Thomas mit ihren Beweisführungen hinreichend zur Darstellung gebracht zu haben. Das Wichtigste, Entscheidende ist sogar wiederholt betont und findet außerdem noch Ergänzung in der Erkenntnißlehre, die oben im ersten Abschnitt eingehend behandelt worden ist. Wir können uns nun zur Kritik dieser Thomistischen Psychologie wenden.

B. Kritische Würdigung der Psychologie des Thomas.

Wir beschränken uns bei dieser Kritik auf die Thomistische Lehre von der intellectiven Seele, da in dieser der Schwerpunkt und das Charakteristische der Thomistisch-scholastischen Psychologie nicht blos, sondern der ganzen mit ihr im Zusammenhang stehenden Weltauffassung gegeben ist. Die Lehre von der vegetativen und sensitiven Seele ist schon in der Naturphilosophie behandelt, ist außerdem von keiner so entscheidenden Wichtigkeit und stimmt zum großen Theil im Wesentlichen wie mit Aristoteles so mit der modernen Wissenschaft überein, ist aber auch in vieler Beziehung als unhaltbar von den modernen Scholastikern selbst aufgegeben, während diese an der Lehre des Thomas von der intellectiven Seele nach allen Beziehungen hin auch jetzt noch strenge festhalten. Wir haben also des Thomas Lehre vom Wesen der intellectiven Seele resp. deren wesentlichen Unterschied von der sensitiven Seele zuerst zu prüfen, dann die Lehre vom Verhältniß von Seele (intellectiver) und Leib, vom Ursprung der intellectiven Seele und endlich von deren Unsterblichkeit.

1) Vom wesentlichen Unterschied der intellectiven von der sensitiven (animalischen) Seele.

Die Lehre hiervon ist die eigentliche Fundamentallehre der anthropologischen Psychologie des Thomas von Aquino, denn nach dieser richtet sich Lehre und Beweisführung aller übrigen psychologischen Aufstellungen in den genannten Beziehungen. Die gesammte Beweisführung für diesen wesentlichen Unterschied stützt sich auf die angenommene wesentliche Verschiedenartigkeit der sensitiven (sinnlichen) und intellectuellen (geistigen) Erkenntniß und die davon geforderte wesentliche Verschiedenheit der Erkenntniß-

kräfte für beide Arten von Erkenntniß. Die sensitive Seele mit ihrer nur sinnlichen Erkenntnißkraft soll nur das Sinnliche, Einzelne, Concrete (die Erscheinung) zu erfassen, zu erkennen vermögen, nicht aber das Allgemeine, Intelligible und Wesenhafte. Daraus wird nun geschlossen, daß die sensitive Seele (thierische Seele) durchaus in ihrer Thätigkeit oder Function an körperliche Organe gebunden sei, darüber hinaus nichts vermöge — oder geradezu nichts sei, — während die intellective Seele, das Allgemeine, Abstracte erkenne und daher in dieser Beziehung organlos sein und functioniren müsse. Ob die sensitive Seele ohne Organe auch gar nichts sei nach der scholastischen Ansicht, ist nicht klar zu ersehen. Es hat öfter den Anschein, daß sie geradezu als materiell betrachtet werde. Dahin deutet auch die Thomistische Auffassung der Entstehung der sensitiven Seelen (Thierseelen) durch Zeugung als einer Herausziehung der Form aus der Potenz der Materie (educere e potentia materiae), sei es, daß die Materie selbst seelisch wird, oder diese Seele durch eine eigenthümliche Combination der Materie entsteht, oder ursprünglich in der Materie steckt und daraus hervorgezogen wird. Diese letztere Ansicht würde am meisten übereinstimmen mit der sonstigen Auffassung der Formen, als wären sie an sich und der Potenz nach fix und fertig und brauchten nur mit dem Stoffe durch Zeugung oder sonstwie verbunden zu werden. Doch die Sache bleibt immerhin unklar, und es scheint, daß die Scholastiker selbst, die alten und die neuen, nicht recht wissen, was sie dabei denken sollen! — Die Behauptung aber, daß die sensitive Seele im Sein oder wenigstens in der Function materiell sei und nur Einzelnes, Sinnliches erkenne, ist durchaus unbegründet. Schon die Form überhaupt ist als solche nichts Materielles, wenn sie auch z. B. als äußere an der Materie sich findet, durch dieselbe realisirt, geoffenbart erscheint. Dies ist von Aristoteles und auch von der peripatetischen Scholastik darin anerkannt, daß Materie und Form so bestimmt unterschieden, ja entgegengesetzt werden. Form muß da jedenfalls auch ohne Materie, an sich oder als bloße Möglichkeit, immerhin als etwas, — nicht als nichts, gedacht werden, das sich von der Materie (sei diese als Möglichkeit oder Wirklichkeit gedacht) unterscheidet. Auch ist schon die Sinneswahrnehmung nicht etwas blos Materielles oder bloße Function eines materiellen Organs, denn die Sinne sind nicht das eigentlich Wahrnehmende, sondern nur das Mittel dazu. Das Wahrnehmen selbst ist eine immaterielle Func-

tion, — wie schon das dabei nothwendige Bewußtsein zeigt; und das Wahrgenommene selbst (Wahrnehmungsbild) ist nicht aus Materie geformt oder die materielle Sache selbst, sondern ist rein formal, soweit es im seelischen Bewußtsein ist, wenn auch eine stoffliche Modification des Gehirns oder Nervensystems dabei nothwendig ist. Was dann die innern Sinne betrifft, so sind sie noch weniger blos materiell, ihrer Kraft und Function sowie dem Inhalte nach. Sie sind eben psychischer, nicht materiell-physischer Art, da ihre Bethätigung insgesammt mehr oder weniger Bewußtsein, wenn auch noch so dunkles, einschließt (bei schon freithätiger, sich selbst regierender Zweckmäßigkeit der Organisation). — Wenn von Thomas als Grundsatz aufgestellt und festgehalten wird, daß die sensitive (animalische) Seele nur Einzelnes zu erfassen, zu erkennen vermöge, in keiner Weise aber Allgemeines (Begriffliches), so ist auch dies durchaus unrichtig. Die innern Sinne sind schon bis zu einem gewissen Grade der Erkenntniß des Allgemeinen fähig. Dies gilt schon vom Gemeinsinn; denn diesem, wenn man ihn einmal annimmt, muß die Fähigkeit einer gewissen Allgemein-Erkenntniß oder -Auffassung zuerkannt werden seiner Natur und Function nach. Er ist nicht blos für Einzelnes, sondern für alles Einzelne und alle Arten von Einzelheiten zugleich bestimmt und geordnet, um dadurch fähig zu sein, seine Function der Verbindung der Einzelwahrnehmung der verschiedenen Sinne zu einer Gesammtwahrnehmung oder einem Gesammtbild des Gegenstandes und der verschiedenen Gegenstände zu vollziehen. Er bleibt also seiner Natur und Aufgabe gemäß nicht bei dem Einzelnen stehen, sondern bildet daraus ein Ganzes und in gewissem Sinn Allgemeines, das zwar auch eine Einheit und dadurch Einzelheit bildet und insofern concret ist, aber doch ähnlich und analog wie auch die allgemeinen Begriffe als solche, als Gedankengebilde oder Functionen des Intellects im Bewußtsein concret sind. Nun ist der Allgemeinsinn als Sinn jedenfalls an ein körperliches Organ gebunden, also nicht organlos trotz seiner Fähigkeit synthetisch aus dem Einzelnen oder aus Theilen Gesammtbilder zu schaffen. Demnach ist schon dadurch der scholastische Grundsatz, den auch Thomas geltend macht, als unrichtig widerlegt, daß nämlich zum Erfassen des Allgemeinen Organlosigkeit nothwendig sei und daß psychische Kräfte, die an Organe gebunden sind in ihrem Sein und ihrer Function nur Einzelnes zu erfassen, zu erkennen vermögen. Ferner auch dem Instinct (species insensatae) wohnt

ein gewisser Charakter der Allgemeinheit bei. Derselbe bezieht sich nicht blos auf einzelne, isolirte Fälle, sondern auf alle, die vorkommen mögen; er ist eine allgemeine Fähigkeit, nicht des Individuums blos, sondern der Gattung und ist so allgemein wie der Begriff der Gattung selber. Er ist eine Regel, eine Tendenz und Fähigkeit für alle Fälle, für alle Bethätigungen des Individuums dieser bestimmten Gattung. Aber auch die freiere, nicht blos die im Instinct gebundene Intelligenz der Thiere, die vis aestimativa, wenn man sie so nennen will, ist einigermaßen der Erkenntniß des Allgemeinen fähig. Zunächst jene Urtheilskraft, die mit dem Instinct noch innig verbunden ist, durch welche die Thiere nicht blos Individuen, sondern auch Arten zu erkennen vermögen. Die Thiere vermögen, wie schon bemerkt, die Art zu erkennen, nämlich zunächst ihre eigene, aber auch andere Arten, die zu der eigenen in besonderer, z. B. feindseliger, Beziehung stehen. Ein Thier, z. B. ein Hund, wird an zahllosen andern Thieren gleichgültig vorübergehen, kommt aber ein Individuum gleicher Art ihm entgegen, so wird er dieses erkennen, nicht blos als Individuum, sondern als Individuum seiner eigenen Art, und wird sich demgemäß dazu verhalten. In gleicher Weise geschieht es auch, daß ein Thier unter vielen Individuen das Individuum einer feindlichen Art erkennt, sodaß es den allgemeinen Charakter, nicht blos den individuellen erfaßt, erkennt, beurtheilt. Diese Erkenntniß des Allgemeinen ist allerdings eine beschränkte, aber sie geht immerhin über das blos Individuelle hinaus und bezeugt eine höhere intellectuelle Befähigung der Thierseele, als die Scholastiker ihr zugestehen und darauf, wie auf ein Axiom, ihre Behauptungen über die wesentliche Verschiedenheit des Menschengeistes gründen. Ferner auch die Fähigkeit der Thiere, Erfahrungen zu machen und danach ihr Verhalten einzurichten, kann bei den höhern Thieren nicht geleugnet werden, wie denn allbekannt ist, daß Thiere durch Erfahrung klüger werden. Endlich auch im Urtheilen, im Abwägen der Verhältnisse zeigen die Thiere, daß sie psychisch über das blos sinnlich Gegenwärtige hinausgehen können. Wenn ein Thier vor einem tiefen, weiten Graben zweifelnd steht und erwägt, ob es den Sprung darüber wagen dürfe, findet dabei ein innerer Vorgang statt, der aus blos organischen Bewegungen des Stofflichen nicht zu erklären sein dürfte. — Aus alledem geht hervor: Entweder ist es unrichtig, zu behaupten, daß die Erkenntniß des Allgemeinen nothwendig die Organlosigkeit

der psychischen Function zur Voraussetzung habe und diese also beweise bezüglich der intellectiven Menschenseele, — da die Thierseelen, obwol durchaus an körperliche Organe gebunden, doch bis zu einem gewissen Grade ebenfalls der Erkenntniß des Allgemeinen fähig sind; — oder auch die Thierseelen sind nicht ganz an Organe gebunden und zeigen hierin demnach nur einen Grad-, nicht einen Wesensunterschied von der Menschenseele. In jedem Falle ist schon durch diese Thatsache die Grundlage der psychologischen Hauptlehren des Thomas vom Wesen der intellectiven Menschenseele und ihrem wesentlichen Unterschied von der Thierseele durchaus erschüttert und damit auch alle übrigen psychologischen Grundlehren, die durchaus auf diesem Wesensunterschied der intellectiven Seele des Menschen gegründet sind. Vollends haltlos und unberechtigt zeigt sich aber diese Thomistische (und Aristotelische) Fundamentallehre bezüglich des Menschengeistes oder der intellectiven Seele, wenn wir die scholastische Begründung derselben selbst ins Auge fassen und genauer prüfen.

Die menschliche Seele, behauptet Thomas, ist intellectiv und für sich bestehend, subsistent, ist unabhängig vom Leibe in ihrem Sein und selbst in ihren intellectuellen Functionen, im wesentlichen Unterschied von den sensitiven oder Thierseelen, die in ihrem Sein und in ihrer Thätigkeit durchaus an den Leib und die leiblichen Organe gebunden sind und für sich durchaus nicht bestehen können (so wenig als äußere Formen von Körpern ohne Stoff). Was nicht für sich wirken kann, vermag auch nicht für sich zu sein. Mag man also die sensitiven Seelen auch als immateriell bezeichnen, jedenfalls sind sie nicht subsistent, haben das Sein oder Existiren nicht in sich, sondern aus dem Materiellen; sie sind nur formell vom Körper verschieden, nicht wie die vernünftige Menschenseele wesentlich und substantiell. Den Beweis für diese Behauptung will Thomas führen aus dem Begriffe der vernünftigen Seele oder vielmehr aus der Functionsweise und dem Erkenntnißobjecte des Intellects resp. aus der vermeintlichen Organlosigkeit der intellectiven Thätigkeit und aus der Allgemeinheit, Geistigkeit (Intelligibilität) des Inhalts oder Gegenstandes der intellectiven Erkenntniß; und zwar so, daß aus der Beschaffenheit dieses Gegenstandes selbst erst die Organlosigkeit der intellectiven Function erschlossen sein will.

Die vernünftige Thätigkeit, das Denken, wird behauptet, geschieht organlos. Die vernünftige Seele denke durch sich selbst,

nicht durch körperliche Organe. Dies gehe zunächst daraus hervor, daß unser Verstand die Natur aller Körper ohne Ausnahme zu erkennen vermag. Solches wäre unmöglich, wenn das Denken durch körperliche Organe bedingt oder ein körperlicher Act wäre; denn in diesem Falle würde jenes körperliche Erkenntnißprincip oder Erkenntnißorgan, da es eine bestimmte Natur haben müßte, Alles nur so auffassen können, wie es diese Eine bestimmte Natur verlangt (wie bei der Sinneswahrnehmung). — Dagegen ist nun an das zu erinnern, was oben vom sogenannten Allgemeinsinn bemerkt wurde, der doch auch an ein körperliches Organ als innerer Sinn gebunden sein muß, und dem doch die verschiedenartigste Thätigkeit zugeschrieben wird, sowie die Fähigkeit, das Verschiedenste zu erfassen, und zwar nicht als einerlei, sondern nach seiner Verschiedenheit. Wenn also der Intellect Verschiedenes, d. h. die Natur aller Körper zu erkennen vermag, so kann dies gerade auch auf dem Standpunkt dieser Scholastik nicht als Beweis für die Organlosigkeit des Intellects gelten. Wenn übrigens der Intellect als Fähigkeit aufgefaßt wird, die Natur aller Körper zu erkennen (Intellectus possibilis natus est omnia fieri, intellectus agens natus est omnia facere), so sollte doch genauer bestimmt werden, wodurch der Intellect dies vermag; denn mit dem mechanischen Zusammenwirken von Intellectus possibilis und agens ist nichts erklärt und die Einheit des Intellects zudem in Frage gestellt. Es gibt nun in der Menschennatur nur Eine Kraft, die zugleich activ bildend und passiv empfangend sich bestätigt —, und dies ist die Phantasie. Sie wirkt aufnehmend und bildend, und zwar nachbildend und selbständig gestaltend zugleich; wie sie auch das Sinnliche zu vergeistigen und das Geistige zu versinnlichen vermag. Wenn also das Eigenthümliche des Intellects in der Erkenntniß der Natur aller Dinge besteht, nach dieser Scholastik, so muß demgemäß Thomas selbst das Wesen des Geistes seiner Function nach als Phantasie (im weitern Sinne) auffassen. Doch dies ist hier nicht weiter zu verfolgen. Es kann demgemäß auch keine Bedeutung haben, wenn Thomas ferner bemerkt, daß der Intellect, wenn er an ein körperliches Organ gebunden wäre, Alles nach der Natur dieses Organs auffassen müßte, Alles gleichsam unter der bestimmten Färbung, welche der Natur dieses Organs eigen wäre. Wäre dies stichhaltig, so müßte auch der schon erwähnte Gemeinsinn unmöglich oder ganz einseitig sein, während er doch trotz körperlichen Organs allseitig sein soll. Aber auch die übrigen

Sinne, selbst die äußern, sind nicht beschränkt und zum Einerlei genöthigt, obwol sie geradezu körperliche sind. Das Auge ist eigenartig, aber wie Vieles und wie Vielerlei kann es aufnehmen! Und zwar nach der objectiven Beschaffenheit der Gegenstände, nicht nach seiner eigenen Natur oder Färbung. Dasselbe ist der Fall mit dem Ohre und den übrigen Sinnen. Nach dieser Thomistischen Beweisführung müßte die Sinnesthätigkeit zu reinem Subjectivismus führen, während man doch sonst allenthalben den objectiven Charakter der Sinne gegenüber dem Subjectivismus der Vernunft geltend macht von Seite der Scholastiker besonders der modernen Philosophie gegenüber. So nothwendig, meint Thomas, für das Sehen die Pupille des Auges farblos ist, so nothwendig sei für die höhere Erkenntniß das Denken in einem unkörperlichen, organlosen Act.[1] Dieser Vergleich erklärt aber nichts und kann noch weniger in dieser Sache etwas beweisen; im Gegentheil, er spricht mehr gegen als für die Thomistische Ansicht. Denn wenn bei dem Auge trotz der Körperlichkeit Indifferenz und dadurch Befähigung für alle verschiedenen Gegenstände und Farben möglich ist, so kann auch für das Denken, auch wenn es nicht organlos ist, nicht die Möglichkeit des Erkennens verschiedener Dinge in Abrede gestellt werden. Das Organ kann auch indifferent sich verhalten und dadurch befähigt sein für die Erkenntniß des Verschiedenen wie die farblose Pupille. — Auch der Versuch unsers Scholastikers, den Einwendungen, die gegen die Behauptung der Unkörperlichkeit oder Organlosigkeit des Denkens oder der Thätigkeit der intellectiven Seele gemacht werden, zu begegnen, muß als bedeutungslos bezeichnet werden. Thomas stellt nicht in Abrede, daß körperliche Zustände das Denken beeinflussen, daß Schwäche und Krankheit des Körpers die Thätigkeit der intellectiven Seele schwächen oder hindern. Allein dies komme, meint er, nicht davon her, daß das Denken ein körperlicher Act sei, sondern der Grund davon liege darin, daß die sensitive Kraft die sinnlichen Vorstellungen, auf welche allein zunächst das Denken sich beziehen kann, nicht mehr gehörig für das Denken vorzubereiten und zu vermitteln vermag. Doch dies ist nur eine Behauptung, ein Nothbehelf und durch nichts bewiesen. Wie viele Menschen mit den besten Sinnen sind im Denken sehr schwach, und wie viele andere Menschen mit sehr schwachem Körper

[1] S. th., I, 75 a 3 ad 2. De an., q. un. a 14c. De verit. 15 a 2.

und Sinnen vermögen vortrefflich und tief zu denken! Wie soll sich darauf irgendeine sichere Beweisführung gründen lassen? Nach Analogie mit allen übrigen physischen und psychischen Vorgängen ist es aber weit wahrscheinlicher, daß das Denken selbst an Organe geknüpft sei, dieser bedürfe und von ihrer Gesundheit und Unversehrtheit bedingt werde, als das Gegentheil. Dies um so mehr, da auch bei Geistesstörungen so oft Sinne und Vorstellungskraft ganz gut functioniren, während das Denken (offenbar durch körperliche Affection) gestört erscheint. Außerdem aber gehört zum Denken Bewußtsein und Selbstbewußtsein, — und daß dieses von dem körperlichen Zustand abhängig sei, von Blutumlauf und Gehirnbeschaffenheit bedarf keines weitern Beweises. Es ist also mit all dem durchaus kein Beweis erbracht, daß das Denken ein unkörperlicher, organloser Act sei und die menschliche Seele rein durch sich selbst denke und erkenne, im Unterschied von der sensitiven Seele (Thierseele); demnach ist auch nicht bewiesen, daß die intellective Seele wesentlich, nicht blos dem Grade oder der Vollkommenheit nach von der sensitiven wie vegetativen Seele verschieden und etwas in sich selbst Bestehendes, Subsistentes sei, im Unterschied von der sensitiven Seele, die (scholastisch) nur aus der Materie kommen und in dieser ihren Bestand haben soll. — Wollte man die Organlosigkeit des Denkens der intellectiven Seele allenfalls auf das Denken der allgemeinen Principien beschränken (im Unterschiede von den Gegenständen), so würde auch dafür keine genügende Begründung zu geben sein. Allgemeine Principien finden sich nicht blos im Denken und in der intellectiven Seele, sondern in allen Dingen des Daseins, den kleinen wie den großen und ergeben sich bei analytischer und genetischer Betrachtung, nur daß sie in diesen nicht zum Bewußtsein und infolge davon zu bewußter Selbstbethätigung kommen, wie im Menschengeiste. — Wenn Aristoteles für die Thätigkeit des Intellects (νοῦς) Unkörperlichkeit oder Organlosigkeit annimmt, so ist dies zwar auch bei ihm unrichtig, aber es harmonirt mit seiner sonstigen Lehre vom Intellect (νοῦς), den er „von außen" in den Menschen kommen und von aller Bethätigung bei körperlichen Functionen frei sein läßt; der ihm außerdem ewig, leidenlos (also wohl gefühllos) ist, und der daher fast wie eine Denkmaschine erscheint. Aber bei Thomas, der, wie wir sahen, die intellective Seele doch wiederum als Lebensprincip des Leibes behauptet, ist kein Grund da, gleichsam ein Stück vom

Intellect und seiner Thätigkeit als vollständig körperfremd und organlos hinzustellen; um so weniger, da diese intellective Seele selbst auch nach ihrer Trennung vom Körper nicht wie bei Aristoteles der νοῦς, für leidlos oder apathisch angesehen, sondern als der Freude oder Seligkeit und des Schmerzes oder der Verdammniß fähig betrachtet wird. — Noch ist hierbei weiter zu beachten, daß hinwiederum eine gewisse Freiheit von der Function des materiellen Organs auch bei der sensitiven Seele, bei der psychischen Thätigkeit wenigstens der höhern Thiere stattfindet, und auch damit ein Zeugniß gegen die angenommene schroffe Wesensverschiedenheit der intellectiven und sensitiven Seele gegeben ist. Betrachten wir das Bewußtsein, dessen auch die Thiere fähig sind, und die Thätigkeit der Phantasie bei denselben, die als Function der niedern sensitiven Seele gilt, so zeigt sich dies schon. So sehr man das Bewußtsein im subjectiven und objectiven Sinne (d. h. das Moment des Wissens dabei und den Inhalt desselben) vom materiellen Gehirn und seiner Function begründet sein läßt, das Wissen selbst, der Act des Bewußtseins kann nicht selbst materiell sein; und ebenso können oder müssen die Vorstellungen oder Bilder der Phantasie zwar in der Bewegung oder Formation des Gehirns und seiner Functionen begründet sein, die Vorstellungen selbst können nicht materiell sein, können weder die Materie des Gehirns in sich enthalten, noch die des vorgestellten Gegenstandes. Denn nicht die Gehirnbildung stellen sie vor als ihren Inhalt, und nicht den realen Gegenstand selbst enthalten sie, sondern eben nur Bilder davon, die nur formal sind, nicht materiell und die nur gewußt werden, nicht selbst gegenständlich da sind in der sensitiven Seele. Also gleichen die Thierseelen bis zu einem gewissen Grade den Menschenseelen, insofern den psychischen Functionen derselben auch Organlosigkeit eigen ist, nur nicht vollständige oder unbedingte in irgendeinem Gebiete, wie dies ja auch bei der intellectiven Seele scholastisch nicht angenommen wird, da dieselbe zugleich als Lebensprincip wirksam gedacht ist, also nicht blos durch Organe in dieser Beziehung wirkt, sondern diese Organe sogar selbst hat bilden müssen. Als materiell sind darum diese Thierseelen keineswegs zu betrachten, da, wie schon bemerkt, schon die Formen überhaupt als Gegensatz zur Materie bei Aristoteles und Thomas aufgefaßt werden, also an sich unmöglich materiell sein können, wenn sie auch des Stoffes als Bedingung der Actualisirung bedürftig erachtet werden.

Die Organlosigkeit des Denkens oder der intellectuellen Thätigkeit der intellectiven Seele ist also nur eine vermeintliche, und soweit sie wirklich, thatsächlich ist, haben die Thierseelen dieselbe mit der menschlichen Seele gemein, wenn auch in niederm Grade. Demgemäß kann aus dieser Organlosigkeit auch ein grundwesentlicher Unterschied der intellectiven von der sensitiven Seele nicht gefolgert werden. Indeß, wenn aus der Function der intellectiven Seele dieser Beweis nicht zu führen ist, so vielleicht aus dem Object oder Inhalt der intellectiven Erkenntniß, den man ja in dieser Beziehung so sehr betont, als solchen, der durchaus ein reines, organloses Denken zur Voraussetzung habe. Eine Annahme, bei welcher freilich sogleich auffallend ist, eine Art logischer Dialelle, indem man aus der Organlosigkeit des Denkens die Subsistenz der intellectiven Seele und deren Wesensverschiedenheit von der sensitiven Seele ableitet, und wiederum aus dem reinen Intellect, den das abstracte Denken des Allgemeinen, Intelligiblen fordert, die organlose Thätigkeit desselben folgert.

Das intellective Denken, der Intellect erkennt das Allgemeine, Abstracte im Unterschied von den concreten und sinnlichen Einzeldingen, erfaßt das Wesentliche in diesem Zufälligen, Einzelnen, das Wahre, Vernünftige, Intelligible oder die göttliche Idee und die begriffliche Wesenheit (Quidditas) der Dinge. Das wäre, meint Thomas, der intellectiven Seele nicht möglich, wenn sie körperlich oder an körperliche Organe in ihrer Thätigkeit gebunden wäre gleich der sensitiven Seele. Wäre die intellective Substanz ein Körper, so würde in der Vorstellung ein ausgedehnter Körper nur nach dieser seiner Ausdehnung in derselben sich abbilden, und würden daher die einzelnen Theile der erkennenden Substanz nur wieder die einzelnen Theile des Körpers erfassen können. Aber in Wirklichkeit findet das Gegentheil statt, denn der Verstand erkennt stets als Ganzes den ganzen Körper nach seiner Ganzheit sowol als auch nach seinen Theilen, folglich könne die intelligible Substanz nicht körperlich sein. — In Bezug auf diese Beweisführung wäre nur einfach zu erinnern, daß dies der scholastisch angenommene Gemeinsinn eigentlich auch vermag, den man gleichwol an körperliche Organe gebunden sein läßt. Indeß weiter: Kein Körper könne die substantiale Form eines andern in sich aufnehmen, ohne die eigene zu verlieren, der Verstand aber wird durch die Aufnahme der körperlichen Formen, durch welche er die Körper erkennt, nicht corrumpirt, sondern vielmehr

vervollkommnet[1]; also ist er in dieser Beziehung nicht eine körperliche Natur. Auch diesem Räsonnement kann keine Bedeutung zugeschrieben werden. Der Intellect nimmt nicht das Wesen selbst, sondern eben nur die Formen in sich auf und muß hierbei selbstverständlich erhalten, nicht zerstört werden, da er dabei nur die ihm eigenthümliche Thätigkeit übt. Solcher Bethätigung ist aber nicht blos der menschliche Intellect fähig, sondern sogar auch der Stoff, der auch die verschiedensten Formen auf- oder anzunehmen vermag, ohne dadurch selbst der Corruption zu verfallen oder seine eigene Grundform und Wesenheit zu verlieren. Weder also ist damit vom Intellect etwas Besonderes oder Eigenthümliches ausgesagt, noch ist dadurch die Unkörperlichkeit desselben bewiesen, wenn nicht andere Gründe dafür sprechen. — Noch klarer soll diese Unkörperlichkeit oder Organlosigkeit der Bethätigung der intellectiven Seele durch Betrachtung der Erkenntniß des Allgemeinen erkannt werden: Eine Form könne nämlich nur als individuirte Form in einen körperlichen Substrat aufgenommen werden. Wäre also der Verstand körperlich, dann wäre er gleichfalls nicht fähig, eine allgemeine Form als allgemeine in sich aufzunehmen, und es wäre gar keine Erkenntniß des Allgemeinen möglich.[2] Auch diese Behauptung ist nicht unbedingt richtig, denn fürs Erste ist doch auch die Erkenntniß des Besondern, Concreten als solchen nicht geradezu von der Verstandeserkenntniß ausgeschlossen und diese etwa nur auf das Schattenreich der allgemeinen Begriffe beschränkt, wie sehr die intellective Seele auch die sensitive mit ihrer Thätigkeit überragen mag. Dann aber ist auch gar nicht richtig, daß Concretes das Allgemeine nicht aufnehmen und zum Ausdruck bringen kann, denn durch concrete Kunstwerke können allgemeine Gedanken, Begriffe zur Darstellung gebracht werden und in Symbolen haben die Völker von jeher allgemeine Gedanken oder Vorstellungen zur Offenbarung zu bringen gesucht, sodaß die Phantasie stets mit dem Höchsten und Allgemeinsten in Beziehung stand, — die scholastisch zu den niedern Seelenkräften gestellt wird! Außerdem ist ja der Intellect selbst als individueller ein Concretes, auch wenn er nicht körperlich oder durch körperliche Organe wirksam ist. Es kann mit Argumentationen dieser Art überhaupt nichts geleistet werden. — Nicht besser steht es

[1] C. Gent. 49. II,
[2] C. Gent., II, 49.

um das Folgende: Keine körperliche Thätigkeit kann reflectiren auf sich selbst und auf ihr eigenes Princip, der Verstand reflectirt aber auf sich selbst, indem er sich selbst und seine Thätigkeit zum Gegenstand seines Denkens und Erkennens macht.[1] Darauf ist zu bemerken, daß diese Reflexion nicht eine ausschließliche Eigenschaft des Intellects sei und nicht etwa das Bewußtsein und die Geistigkeit daraus hervorgehe, sondern daß die bewußte Reflexion zwar dem Geiste eigne, aber nur ein höherer oder anders gearteter Grad sei des Reflectirens auf das eigene Sein oder Wesen überhaupt. Auch schon bei dem Lichte findet Reflexion statt und Beleuchtung seiner selbst und des Andern zugleich. Die Empfindung dann von Lust und Schmerz ist ein solches Reflectiren körperlicher oder physisch-psychischer Bewegung auf sich selbst und Selbstwahrnehmung, wobei Empfindung und Empfundenes unmittelbar in Einheit verbunden sind, und überhaupt auch schon der niedere psychische Organismus reflectirt sich in sich selbst zur Einheit, und wäre ohnedies nicht möglich oder nicht in sich abgeschlossen. Demnach ist auch das Sich-Selbst-Reflectiren des Verstandes noch kein sicheres Zeichen der Unkörperlichkeit oder der vom Organismus und der sensitiven Seele wesentlich verschiedenen Geistigkeit der intellectiven Seele. Dazu kommt noch, daß die Selbst-Reflexion des menschlichen Geistes und das Reflectiren des Intellects auf die eigene Thätigkeit keineswegs ein eigentlich primärer Act desselben ist, sondern erst ein secundärer; denn nicht das Selbstbewußtsein entsteht daraus, sondern die Selbstbeobachtung und -Erkenntniß, während das Selbstbewußtsein als primärer Act durch eine unmittelbare, nicht erst durch eine reflectirende Bethätigung des Geistes entsteht.[2] — Endlich, bemerkt Thomas noch, ist die Art und Weise der Thätigkeit eines jeden Dinges durch dessen Form bestimmt, weil die Form das Princip der Thätigkeit ist. Wäre also der Intellect körperlicher Natur, so könnte seine Erkenntniß nicht über das Körperliche hinausgehen, — was doch geschieht. Allein wie es sich mit diesem Hinausgehen verhält, werden wir sehen, indem wir uns nun zu einer allgemeinen Betrachtung der intellectuellen Thätigkeit, ihrem Gegenstande nach, wenden.

---

[1] C. Gent., II, 49.

[2] Vgl. mein Werk: Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses (München 1877), S. 398 fg.

Es handelt sich um den Beweis, daß die intellective Seele des Menschen wesentlich von der sensitiven Seele in der Natur verschieden sei, und daß sie in der Bethätigung des Intellects, also bei intellectueller Erkenntniß nicht an körperliche Organe gebunden sei, wie die sensitive Seele. Der Beweis dafür soll hauptsächlich aus dem eigenthümlichen Erkenntnißobject des Intellects geführt werden, aus der Allgemeinheit, Abstractheit, Intelligibilität desselben, das einer körperlichen, an körperliche Organe geknüpften Seele, wie die sensitive ist, unerreichbar sei. — Wir weisen zunächst nochmal darauf hin, daß auch die sensitive Seele keineswegs körperlich oder gar materiell sei, wenn sie auch in ihrer Function allenthalben an körperliche Organe gebunden ist. Hinwiederum aber läßt sich unschwer beweisen, daß auch die intellectuelle Erkenntniß keineswegs so organlos, so unsinnlich und rein geistig geschehe, wie bei unserm Scholastiker angenommen wird; daß demnach die behauptete große, unübersteigbare Kluft zwischen den Wesenheiten der sensitiven und intellectiven Seele keineswegs thatsächlich ist, wie auch nicht die zwischen beiden Thätigkeiten. — Doch betrachten wir diese intellectuelle Erkenntniß selbst etwas näher. Sie hat es mit dem Allgemeinen, der begrifflichen Wesenheit, dem Intelligiblen (den Ideen) zu thun und dieser ihr Gegenstand wird als durchaus unsinnlich, als geistig, intelligibel betrachtet, daher der dabei functionirende Intellect auch durchaus geistig sein und geistig thätig sein müsse ohne körperliche Organe, wie sie bei der sensitiven Seelenthätigkeit nothwendig sind. Allein es ist durchaus unrichtig, daß es die intellectuelle Erkenntniß, die Abstraction mit rein geistigen Gegenständen zu thun habe in rein geistiger Function. Daß der Intellect schlechterdings nichts zu erkennen vermag ohne sinnliche Vorstellungen (phantasmata) nimmt Thomas nach Aristoteles selbst an, wie die ihm ähnlichen Scholastiker. Demnach muß also die Thätigkeit der sensitiven Seele, insofern sie in den Vorstellungen oder Phantasmata gleichsam für den Intellect das nothwendige Erkenntnißmaterial schafft, ein integrirendes Moment der intellectuellen Erkenntniß sein. Selbstverständlich ist damit auch die Richtigkeit dieser intellectuellen Erkenntniß wesentlich abhängig von der Richtigkeit der äußern Sinneswahrnehmung und der innern Reproduction derselben durch die innern Sinne. Das Licht des Intellectus agens, von dem wir in der Erkenntnißtheorie so viel vernommen haben, leuchtet vergebens, wenn diese Phantasmata unrichtig sind, — wie dies

ja gar oft geschieht. In diesen (immanenten) Vorstellungen (phantasmata) soll dann durch die Thätigkeit des Doppelintellects (possibilis und agens) das wahre, allgemeine Wesen erkannt und in das Bewußtsein aufgenommen werden durch jenen eigenthümlichen Vorgang, den wir früher näher betrachtet und kritisch gewürdigt haben. Hierbei soll es nun rein geistig zugehen ohne alle Sinnlichkeit, ohne concrete, sinnliche Form, ohne Vorstellung; denn blos das abstracte Denken soll hierbei walten. Die Abstraction, d. h. die Schauung oder Erfassung des Wesens in den sinnlichen Erscheinungen soll ja eben eine Entsinnlichung und eine Erhebung in das rein geistige Gebiet sein. Die unsinnlichen Formen der intellectuellen Erkenntniß (species intelligibiles) werden unmittelbar in den Dingen als das Intelligible, als das wahre Wesen oder als die allgemeinen, göttlichen Ideen erschaut und erkennend erfaßt oder aufgenommen vom Intellectus possibilis. Wie es mit dieser unmittelbaren Erfassung der allgemeinen Wesenheiten, oder des begrifflichen, abstracten Wesens sich verhalte, haben wir früher gesehen. Das Allgemeine, die Gattung oder die Ideen oder Typen sind nicht als fix und fertige intelligible Formen oder geistige Wesenheiten in den Dingen, sie müssen erst durch nähere Forschung aus dem Einzelnen erkannt und nach dem Stand der jeweiligen Erkenntniß formulirt werden, und sowol die Begriffe selbst sind in fortwährender Modification begriffen, weil sie der beständigen Correctur fähig und bedürftig sind, wenn die Sinneswahrnehmungen und Erfahrungen (natürliche und historische) corrigirt werden, — als auch der Inhalt dieser Begriffe, das allgemeine (objective oder reale) Wesen ist in Entwickelung und Veränderung begriffen, weil die Natur selbst in einem Entwickelungsproceß sich befindet. Doch daran sei hier nur erinnert und auf Früheres verwiesen. — Was aber die reine oder vollständige Geistigkeit bei dieser intellectuellen Erkenntniß betrifft, so ist sie nur vermeintlich, nicht thatsächlich; denn es ist eine sogar unschwer nachzuweisende Illusion, wenn man meint, der Vorgang der intellectuellen Erkenntniß, selbst wenn ihm einmal die phantasmata gegeben sind, verlaufe ganz im geistigen Gebiet des reinen Denkens ohne alle sinnliche Function und ohne sinnliche Bilder. Aus den Vorstellungen (phantasmata) soll durch das Licht des thätigen Verstandes (intellectus agens) das intelligible, begriffliche Wesen erkannt, erschaut und als species intelligibilis in den leidenden oder möglichen Verstand (intellectus possibilis) aufgenommen

werden. Schon daß man die Kraft und Thätigkeit des Intellectus agens durch Licht bezeichnet, gibt hinreichend kund, daß man das Geistige als solches gar nicht erfassen und kennzeichnen könne ohne sinnliche, wenn auch nur bildlich gemeinte Bezeichnung, — und zwar genommen aus dem physikalischen Gebiete. Wenn dann die Function des Intellectus possibilis durch den Ausdruck Species bezeichnet wird, so ist doch die Frage, was denn Species intelligibilis sei? Eine Erkenntnißform, ein Erkenntnißbild! Wiederum also wird der Inhalt des Erkenntnißactes durch ein sinnliches Bild zum Ausdruck gebracht zum Behufe des Verständnisses. Der abstracte Begriff selber wird aus Merkmalen gebildet, die zur Einheit des Gedankens verbunden sind, und als solcher kann er allerdings nicht vorgestellt oder geschaut, sondern nur gedacht werden. Doch mit dem Denken allein ist es nicht gethan; soll er verstanden werden, so muß von seinem Inhalt auch eine Vorstellung (Schema), wenn auch allgemeiner oder unbestimmter, unabgeschlossener Art gebildet werden können. Wenn nämlich der Begriff gedacht wird, muß in der Seele der Versuch wenigstens entstehen, dem Begriffe sein Bild zu geben oder sich den ganzen Inhalt desselben wenigstens versuchsweise in concreten Formen vorzustellen, wenn auch keine einzelne bestimmte Form zur innern Gestaltung oder Vorstellung gebracht wird. Wo dies nicht möglich ist, wo nicht concrete Bilder als Realisirungen des Begriffes vor die Seele treten, wenn er gedacht oder ausgesprochen wird, da wird er auch nicht verstanden, — mag er sich auf geistige oder sinnliche Objecte beziehen. Er muß an Erfahrungen anknüpfen und concrete Bilder hervorrufen, sonst bleibt er eine todte, unverstandene Formel. Der Blinde, der niemals Farben sah, versteht die betreffenden Begriffe nicht, es sind leere Worte für ihn, ebenso wie bei den Tauben es bezüglich der Töne der Fall ist u. s. w. Ebenso verhält es sich mit der Mittheilung durch Begriffe, wem keine Erfahrung zu Gebote steht. Wer sich die Begriffe nicht durch Dinge und Thatsachen verdeutlichen, realisirt vorstellen kann, der versteht sie nicht, für den bleiben sie leere, unverständliche Formeln oder Laute, wie die Worte einer fremden, unbekannten Sprache. Der Intellect kann also auch in seinem eigensten Gebiet nichts denken und verstehen ohne sinnliche Formen oder Vorstellungen. Sein sogenanntes Beleuchten des Intelligiblen in den Vorstellungen und die Entsinnlichung desselben, um es als rein Geistiges zu denken, ist eine Illusion, wie die Be-

obachtung der wirklichen psychischen Vorgänge zeigt und wie die pädagogische Erfahrung längst erwiesen hat. Der Menschengeist bethätigt sich allenthalben als Vorstellungskraft in allgemeiner oder concreter Weise innerhalb des Bewußtseins; er ist eben seinem Wesen nach das, was wir als Phantasie (im weitern Sinne genommen) bezeichnen, und wo er nicht als solche sich bethätigen kann, sei es im realen oder idealen, im sinnlichen oder geistigen Gebiete, da versteht er nichts mehr, bleibt er wie leer und todt. Was das Allgemeine betrifft, das in der intellectuellen Erkenntniß begrifflich erfaßt und benannt wird, so ist dasselbe, — wie schon früher erörtert wurde, — nicht als fix und fertiges Wesen in den Einzeldingen (resp. phantasmata) versteckt und wird nicht durch das Lumen des Intellectus agens offenbar und vom möglichen Verstande dann erfaßt. Vielmehr ist der Begriff durch Abstraction gewonnen, gewissermaßen auf künstlichem Wege, indem die wesentlichen Merkmale der verwandten oder ähnlichen Dinge zur Einheit des Gedankens, eben des Begriffes (conceptus) verbunden werden. Dazu ist wieder synthetische Kraft des Geistes nothwendig, wie sie in der Phantasie in ihren höhern Functionen sich bethätigt. Könnte das Lumen des Intellectus agens ohne weiteres das intelligible Wesen und die Wahrheit in den Dingen resp. in deren Vorstellungen (phantasmata) zeigen, dann würde der Verstand nicht in so vielen Irrthümern befangen sein, sich nicht so oft täuschen können infolge falscher Vorstellungen, sondern er würde entweder trotz ihrer Falschheit das Wesen in ihnen durch sein Licht aufdecken oder er würde in solchen gar nichts Intelligibles wahrnehmen und gar keine Begriffsbildung, die falsch wäre, vornehmen oder veranlassen. So geschieht es aber nicht, sondern unzählige falsche Begriffe werden trotz des sogenannten Lumen intellectus gebildet und sind unter Menschen Jahrhunderte oder sogar Jahrtausende in Curs. Ja deren sind sogar weit mehr als wahre im Bewußtsein der Menschheit herrschend und bestimmen das geistige Leben derselben. Der Intellectus agens vermag also gar nichts, wenn die phantasmata nicht richtig sind, er wird vielmehr selbst mit seinem sogenannten Licht von falschen Vorstellungen kläglich hinters Licht geführt!

Aus der vermeintlichen reinen Geistigkeit des Objects der intellectuellen Erkenntniß ist demnach ein grundwesentlicher Unterschied von sensitiver und intellectiver Thätigkeit und von sensitiver und intellectiver Seele nicht abzuleiten oder zu beweisen, wie die

alte und neue Scholastik so bestimmt behauptet und so maßgebend für die ganze Psychologie des Menschen geltend macht. Vielmehr zeigt sich allenthalben ein gegenseitiges Durchdrungensein von sensitiver und intellectiver Thätigkeit, sodaß in der That die Eine ohne die Andere nicht stattfindet und nicht stattfinden kann (wovon ja ohnehin die Religionen ein so bestimmtes Zeugniß geben). Diese Unterscheidung ist aber auch sogar vom Standpunkt der Scholastik und ihres Meisters, des Aristoteles, aus gar nicht berechtigt. Der Intellect soll das wahre, das geistige Wesen der Dinge erkennen, das Intelligible (die göttliche Idee, die in derselben Realisirung gefunden). Dieses Intelligible ist dieser Scholastik zufolge allein der wahre Gegenstand der Erkenntniß für den Intellect, weil es allein diesem gleichartig, homogen ist, — während das Sinnliche und Materielle der Einzeldinge als dem Intellect heterogen erscheint (sodaß demnach derselben auch gar keine göttliche Idee zu Grunde liegend angenommen werden kann, während doch in der Schöpfungslehre auch die Materie als Werk der Schöpfung Gottes erscheint). Wenn demnach das Intelligible in den Dingen und der Intellect sich gegenseitig als homogen correspondiren, dann können sie nicht wohl als wesensverschieden betrachtet werden. Nun gehören aber zu diesem Allgemeinen und Intelligiblen auch die Gattungs- und Artbegriffe der Thiere und demnach auch die einzelnen Individuen derselben, soweit der Artcharakter in ihnen verwirklicht ist (die Idee). Dieser aber ist bedingt durch die Art der Seelen, bei den Thieren, d. h. der sensitiven Seelen, welche eben ihrem Wesen nach zum Intelligiblen, d. h. zu dem gehören, was dem Intellect gleichartig und Gegenstand der intellectuellen Erkenntniß ist. Gehören also die sensitiven Seelen (Thierseelen) ihrem allgemeinen Wesen nach zum Intelligiblen, so können sie nicht als vom Intellect wesentlich verschieden bezeichnet werden und demnach müssen consequent auch auf diesem scholastischen Standpunkt die sensitive Seele und die intellective (menschliche) Seele als wesensgleich betrachtet werden, und damit fallen auch alle Consequenzen fort, die man scholastischerseits darauf gegründet hat. Der Unterschied kann nur als ein Gradunterschied erscheinen, als ein Unterschied der Gestaltungs- und Entwickelungsart und der Vollkommenheit des Wesens (aus dem allgemeinen Weltprincip), sowie der Kräfte und ihrer Bethätigung. Uebrigens hat auch schon Aristoteles mit Unrecht diesen Wesensunterschied zwischen Seele und Geist angenommen, sowie zwischen Form und

Verstand, — εἶδος und νοῦς, den er doch bald festhält, bald wieder aufgibt. Nach Aristoteles ist das Wesen der Dinge die Form, εἶδος, die aber in der Natur in verschiedenen Modificationen da ist, eine Stufenfolge der Vollkommenheit bildet. Die Seele (ψυχή) ist offenbar eine solche Modification von εἶδος und unterscheidet sich selbst wieder in vegetative und sensitive Seelen mit ihren verschiedenen Modificationen oder Typen. In diesem εἶδος ist nun das gegeben und ausgedrückt, was den Gegenstand der Erkenntniß des νοῦς bildet, das Wesen, das dem νοῦς homogene Allgemeine und Vernünftige. Demgemäß entsprechen sich εἶδος und νοῦς in ihrer Gleichartigkeit, das Eine als Object, der Andere als Subject der Erkenntniß — wie bei unserm Scholastiker das Intelligible (species intelligibilis), das Allgemeine oder die göttliche Idee als Wesenheit der Dinge und der Intellectus als göttlich gegebenes Licht zur Erkenntniß davon sich entsprechen. Demnach war es bei Aristoteles vollständig überflüssig den νοῦς des Menschen nicht aus der Zeugung (von εἶδος und ψυχή) entstehen, sondern von außen kommen zu lassen. Freilich „von außen" kommen bei ihm auch die εἴδη und ψυχαί in das Individuum hinein, da nur eine Verbindung von Stoff und Form bei der Generation stattfindet, nicht eine eigentliche Zeugung, d. h. Neu-Hervorbringung einer Form oder eines Lebensprincips, d. h. einer vegetativen oder sensitiven Seele. Der in der Natur vorhandene Künstler, den er annimmt, ist immer doch nur ein Bildner und Verbinder, noch einigermaßen nach Art des Platon'schen Demiurgos, nicht aber ein schöpferisches Princip, sei es im primären oder secundären Sinne. Aber jedenfalls hätte Aristoteles εἶδος und νοῦς als wesensgleich seiner sonstigen Lehre, insbesondere seiner Erkenntnißtheorie gemäß betrachten sollen; dies um so mehr, da er auf die Gottheit εἶδος wie νοῦς in gleicher Weise anwendet, dieselbe sowol als höchstes, reines εἶδος wie als höchsten reinen νοῦς auffaßt; demnach beides auch als gleichwesentlich behaupten muß, da nicht anzunehmen ist, daß er der Gottheit, deren Einheit und Einfachheit er doch geltend macht, zwei verschiedene Wesenheiten zugleich zugeschrieben haben soll. Die Scholastiker aber hätten dieser Aristotelischen Inconsequenz um so weniger folgen sollen, als sie schon in ihrer Erkenntnißtheorie das Intelligible, Allgemeine als göttliche Ideen auffassen, die in den Dingen realisirt werden, — und bei diesen ewigen göttlichen Ideen doch keinen wesentlichen Unterschied von der Menschen-Idee und der Realisi-

rung derselben im Menschengeiste annehmen oder gar einen Gegensatz von beiden behaupten konnten. Weniger noch ließ diesen Unterschied oder sogar Gegensatz ihre theistische Schöpfungslehre zu. Bei dem Mangel eines einheitlichen, weltimmanenten, bildenden und schöpferischen Princips aber bleiben immer die Formprincipien nur nebeneinander ohne realen, genetischen Zusammenhang und ohne Entwickelungsproceß der ganzen Schöpfung, welcher doch der Zeiträumlichkeit derselben erst Sinn und Bedeutung gibt dadurch, daß etwas erreicht wird in demselben. Sodaß er dadurch als allgemeiner immanenter Lebens- und Gestaltungsproceß sich bewährt, nicht blos als stets gleichbleibender Mechanismus von Verbindung von Stoff und Formen, deren Einheit und Zusammengehörigkeit eigentlich nicht in der Welt, sondern immer wieder nur in Gott, dem Schöpfer selbst gesucht wird, der das in sich einheitlich bergen soll, was man in der Welt als Gegensatz betrachtet, ja theilweise als geradezu ungöttlich, wie es im Grunde doch bezüglich der Materie der Fall ist.

Intellectus und Ratio werden, wie wir schon in der Erkenntnißlehre sahen, von Thomas als ein und dasselbe Geistesvermögen betrachtet und nur der Function nach voneinander unterschieden. Vom Intellectus wird behauptet, daß er das allgemeine Wesen, den Begriff (oder die Idee) in den Dingen (Vorstellungen) erfasse, daß er die concreten Dinge oder Verhältnisse entsinnliche und das geistige, ewige Wesen (frei von Raum und Zeit) schaue und erkenne. Der Ratio dagegen wird die Function zugeschrieben, in logischer Denkoperation die Verhältnisse der Dinge und Ereignisse zu beurtheilen, nach ihrer wahren Thatsächlichkeit zu erfassen, also gerade die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse der Dinge (und der Begriffe) zueinander zu bestimmen, insbesondere also die substantialen, causalen und accidentellen Verbindungen zu erkennen. Während also der Intellectus sich in seiner Thätigkeit über Zeit und Raum und Sinnlichkeit zum Unsinnlichen, Ewigen erhebt, muß die Ratio gerade in alle zeitlichen und räumlichen Verhältnisse und in die ganze Welt der Sinnlichkeit eingehen, um dieselben denkend zu erfassen, zu erkennen, zu beurtheilen. — Faßt man nun diese Functionsbestimmungen ins Auge, so sollte man glauben, der Scholastiker habe alle Ursache gehabt, Intellectus und Ratio als zwei verschiedene Geistesvermögen zu betrachten, wenn doch nach dem Wirken oder den Aeußerungen (Functionen) das Wesen bestimmt werden soll und hier beiden ein ganz ver-

schiedenes, ja gewissermaßen entgegengesetztes Wirken zugeschrieben wird. In der That haben wir es gleichwol nur mit Einem Geistesvermögen zu thun, und Thomas hat in dieser Annahme der Einheit Recht, nur hat er die Function des Intellectus falsch bestimmt. Auch der Intellectus ist, um darauf zurückzukommen, nicht so übersinnlich thätig, wie scholastisch angenommen wird, und erhebt sich nicht so sehr in das Gebiet des Uebersinnlichen und Ewigen, frei von aller Endlichkeit, Sinnlichkeit und erhaben über Raum und Zeit, sondern auch er verweilt im Gebiete des Sinnlichen und Zeitlichen und kann sich nur durch sinnliche Formen einen verständlichen Inhalt geben, wie oben erörtert wurde. Er gleicht also auch bezüglich seiner Function der Ratio. Die Begriffe werden nur allmählich aus den wesentlichen, allgemeinen Merkmalen des Einzelnen, Concreten gebildet und zu abstracten Formen für das Denken gestaltet, Formen, die aber allenthalben Sinn und Verständniß erst durch das Concrete erlangen. Selbst die höchsten Begriffe von Gott und Geist bleiben ohne irgendeine concrete Versinnlichung, ohne Bild und Gleichniß unverständlich, leere Begriffe ohne Sinn für den, der sie blos hört. Allerdings werden die Formen der Phantasie zur Verdeutlichung und zum Verständniß, um so einfacher und insofern unsinnlicher, je geübter der Geist im abstracten Denken ist, da dann schon schwache Andeutungen genügen, ein Verständniß zu erwirken — wie etwa in der Mathematik einfache Buchstaben ganze Zahlen und Zahlenformeln vertreten und zum Verständniß und zur Operation genügen. Aber ohne alle sinnlichen Verständigungsmittel ist es unmöglich, auch für die geistig gedachten Gegenstände ein Verständniß zu erwirken, — wie ja auch die sogenannten species intelligibiles aus den sinnlichen Bildern kommen nach der Theorie der Scholastik, d. h. verfeinerte sinnliche Bilder sind, denn ohne dies sind und bleiben sie bloße Worte für jeden, der sie hört, trotz alles Lumen Intellectus agentis. Manche Begriffe schließen ohnehin Raum, Zeit und Materialität als Merkmal in sich und können schon insofern nicht aller Sinnlichkeit und Raumzeitlichkeit entrückt sein, da dies gegen ihren eigenen Begriff wäre und sie vollständig sinnlos machen würde, wie dies z. B. bei Mensch, Körper, Materie u. dgl. der Fall wäre. Was sind die species intelligibiles hiervon, und sind sie wirklich rein geistig und fremd aller Sinnlichkeit? Sicher nicht, eben ihrem begrifflichen Wesen gemäß! Der Intellectus bewegt sich also auch im sinnlichen Ge-

biete wie die Ratio, allerdings entsinnlichend und vergeistigend, die wirkliche, reale Welt ihrem wahren Wesen, ihren allgemeinen Bestimmungen nach in sich bildend und gleichsam formal nachschaffend in einem System allgemeiner Begriffe, die gleichsam den festen Grundbau und zugleich die Normen für die Ausführung in dem unendlichen Reichthum und Gewirr der Einzelwesen bilden. Hinwiederum hat es dagegen die Ratio auch nicht allein mit den sinnlichen Erscheinungen und ihren Verhältnissen zu thun, sondern auch mit den geistigen Beziehungen, Verhältnissen und Gesetzen, welche dem causalen Geschehen zu Grunde liegen und dasselbe erwirken. Auch durch Ratio wird das objective reale Geschehen mit seinem Causalzusammenhang in den Geist aufgenommen und in ihm nachgebildet oder gleichsam nachgeschaffen. In dem genetischen Verfahren, in den genealogischen Klassifikationen finden sich die Thätigkeiten beider, des Intellectus und der Ratio vereinigt. Die gemeinsame gleiche Thätigkeit aber, wodurch beide functioniren, besteht in nichts anderm als im Urtheilen, als in welchem ja überhaupt das rationale menschliche Denken sich vollzieht. Das belebende, bildende Princip dabei, das die Function möglich macht, ist aber nichts anderes als die Phantasie, die im geistigen Gebiete Lebendigkeit und Entwickelung wirkt als subjective, wie sie als objective in der Natur Leben und Entwickelung, Verjüngen, Blühen und Fortpflanzen schöpferisch hervorbringt — wie dies anderwärts näher ausgeführt wurde.[1]

Als zweites Grundvermögen des menschlichen Geistes wird auch bei Thomas der Wille neben dem Intellect geltend gemacht, aber doch nicht (wie wir schon oben sahen) in klarer Weise als zweite Grundkraft des Geistes, verschieden vom Intellect, sondern nur gleichsam als zweites Moment der intellectiven Seele; sodaß diese intellective Seele als der höhere Begriff erscheint, der Intellect und Wille (voluntas) als Arten untergeordnet sind. — Dies muß freilich sogleich als sonderbar erscheinen, da ihrem Begriffe und ihrer Function nach beide sich als ganz verschieden zeigen, ohne irgend Merkmale miteinander gemeinsam zu haben als dies, daß sie Kräfte ein und desselben Geistes sind, der aber eben deshalb nicht in seiner Ganzheit blos als intellective Seele als Intellectus oder νοῦς bezeichnet werden kann, ohne sogleich von

[1] Vgl. Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses (München 1877).

einer Einseitigkeit auszugehen. Die Lehre vom Willen ist bekanntlich auch bei Aristoteles sehr unvollkommen behandelt und unklar geblieben, und der Wille konnte bei der einseitigen Betonung des νοῦς, als des eigentlichen Wesens des menschlichen Geistes nicht zu seinem Rechte kommen. Derselbe ist bekanntlich bei ihm nur das niedere Begehrungsvermögen, aber im Menschen erhöht und gewissermaßen vernünftig gemacht durch den νοῦς, durch die vernünftige Erkenntniß und die Leitung durch dieselbe. Thomas aber verbessert in dieser Beziehung einigermaßen den Aristoteles, indem er neben dem niedern auch ein höheres Begehrungsvermögen annimmt, den Willen als Moment oder Vermögen der intellectiven Seele auffaßt, denselben also als wesentlich, nicht blos als accidentell vernünftig geltend macht, der nicht eigentlich erst zur Vernunft erhoben werden muß, wenn er wirklich vernünftig will, nicht blos thierisch strebt, — sondern der vielmehr gewissermaßen von sich abfallen muß, wenn er nicht vernunftgemäß will. Aristoteles hat Recht darin, daß er das Wollen und also den Willen selbst aus dem Begehren der sensitiven Seele ableitet, aber Unrecht darin, daß er die höhere Erkenntnißkraft oder Vernunft, νοῦς, als wesentlich verschieden von dieser sensitiven Seele betrachtet und sie als etwas ganz Fremdartiges von außen erst zu demselben hinzukommen läßt. Wirklich vernünftig kann auf diese Weise der Wille nie werden, da er seine eigenthümliche Natur (wie sie ihm zugeschrieben wird) aufgeben müßte; sondern er kann nur unterworfen und zu vernünftiger Geberdung im äußern Handeln gezwungen werden. Und auch dieser Vorgang ist nicht wohl als möglich zu denken, da dem νοῦς keine Bewegungskraft, wodurch er zwingen könnte, zugeschrieben ist. Andererseits aber ist dem Begehren keine Urtheilskraft, keine vernünftige Einsicht zugestanden, infolge deren es sich freiwillig der Vernunft unterordnen wollte; denn es soll ja seiner Natur nach als Begehren (als niederes sogar), nicht als vernünftige Erkenntnißkraft betrachtet werden. So erscheint bei Aristoteles eine unübersteigliche Kluft zwischen beiden, und es ist nicht abzusehen, wie das Zusammenwirken beider geschehen und aus demselben vernünftiges Wollen hervorgehen soll. Ebenso unerklärlich bleibt es, wie aus dem, wenn auch nicht äußerlich, doch innerlich (immanent) nothwendigen Begehren (dem sinnlichen Triebe) das Moment der Freiheit des Wollens sich herausbilden und Selbstbestimmung und freie Wahl möglich werden soll. Thomas hingegen hat darin Recht, daß er

ein höheres Begehren, einen eigentlichen Willen als bestimmtes Geistesvermögen annimmt. Doch leidet dieser Wille als Moment oder Vermögen der intellectiven Seele an der Schwierigkeit, daß er zugleich Intellect und nicht Intellect sein soll, da derselbe als Vermögen einer eigenthümlichen Function vom Intellect ganz verschieden sein muß, sein Begriff ein ganz anderer ist als der des Intellects, — wenn doch nach der Function das Wesen bestimmt werden soll. Unrecht hat Thomas darin, daß er den Willen vom niedern Begehrungsvermögen vollständig trennt und als wesentlich verschieden von diesem auffaßt. Könnte doch in diesem Falle von einem sittlichen Conflict und Kampf zwischen beiden keine Rede sein, da keiner von beiden seine Natur zu ändern vermöchte und der höhere Wille für den niedern ganz bedeutungslos sein müßte, sowie dieser wieder für den höhern. Es wären da zwei verschiedene Wesen in der Menschennatur, die sich unmöglich vertragen, harmonisch verbinden könnten, sondern entweder in fortdauerndem Zwiespalt sein, oder Einheit nur herstellen könnten durch Vernichtung des einen oder des andern Theils. Freilich bei Thomas will diese Schwierigkeit dadurch beseitigt werden, daß die intellective Seele auch als Lebensprincip des Leibes aufgefaßt wird und also dem Geiste, den man sonst als so wesentlich verschieden von der sensitiven Seele betrachtet und so hoch über dieselbe erhebt, nun doch wieder die niedern vegetativen und sensitiven Functionen zuschreibt mit all den geistwidrigen sinnlichen Beziehungen und Strebungen, die als der geistigen Natur so sehr unwürdig und widerstrebend bezeichnet werden! Doch darüber wird in Folgendem noch Weiteres zu bemerken sein.

Thomas schreibt nun dem menschlichen Willen Selbstbestimmungsmacht, d. h. die Fähigkeit zu, sich aus sich selbst, unabhängig von äußerm Zwang und selbst auch von innerer Nöthigung in seinem Wollen und Thun zu bestimmen, allerdings unter dem Einfluß des Intellects, nach mehr oder minder klarer Einsicht, doch auch von dieser nicht genöthigt. Damit in Verbindung steht dann die freie Wahl nicht blos zwischen Gut und Bös, sondern auch die Wahl unter verschiedenen Gütern, wirklichen oder vermeintlichen. Darin nun können wir Thomas nur beistimmen; doch hat er hierin und bei andern schwierigen Thematen oder Problemen mehr nur den Thatbestand klar erfaßt, angegeben und gewissermaßen klassificirt, als eine wissenschaftliche Erklärung oder Ableitung gegeben, — wie dies auch bei Aristoteles vielfach der

Fall ist. Von einer eigentlich genetischen Erklärung, von Zurückführung auf die Ursachen und von Ableitung der Genesis des Seins und Soseins ist ohnehin im Grunde genommen wenig die Rede oder wird doch größtentheils nur in einer Weise versucht, die illusorisch ist, oder auf ein Wunder, auf Anordnung und Eingreifen Gottes hinausläuft. So auch bei dem Willen, seiner Selbstbestimmungsmacht und seiner Wahlfreiheit. — Wird die Willensfreiheit behauptet als Thatsache, so entsteht vor Allem die Frage, wie diese Behauptung zu begründen, oder vielmehr, wie sie, die als Thatsache dem Bewußtsein sich ankündigt oder kundzugeben scheint, gegen die mannichfachen Einwendungen zu behaupten und den entgegenstehenden Instanzen gegenüber zu schützen sei. Denn in der That, bei näherer Betrachtung erheben sich sogleich Schwierigkeiten von allen Seiten dagegen und Alles scheint gegen die vermeintliche Thatsache des Bewußtseins sich zu erheben und sie als Täuschung zu erweisen. Gottes Macht, Allwalten und Vorauswissen wird gegen die Möglichkeit dieser Willensfreiheit als Thatsache angeführt, die Naturordnung mit ihrem unverbrüchlichen und nothwendigen Verlauf im strengen Causalzusammenhang, endlich die menschliche Vernunft selbst mit ihrer Einsicht und ihren bestimmenden Gründen, also die Vernünftigkeit selbst soll gegen die Freiheit des Wollens und Handelns Zeugniß geben resp. unvereinbar damit sein. — Was nun die göttliche Allmacht und Allwissenheit betrifft, so ist die Beweiskraft derselben gegen die menschliche Willensfreiheit wol damit zu beseitigen, daß man eben diese Freiheit des Willens als gewolltes Werk der göttlichen Vernunft und Macht und des göttlichen Willens selbst auffaßt, Gott also Eigenschaften und Thätigkeiten zuschreibt, welche die Schwierigkeiten, die aus jenen ersten Eigenschaften zu kommen schienen, beseitigen. Und so gut der menschliche Geist der Gottheit die Einen Eigenschaften zuschreiben kann, so gut kann und darf er ihr auch die andern beilegen. — Was die Vernunft, die vernünftige Einsicht betrifft, die durch ihre Urtheile und Gründe die freie Selbstbestimmung und Wahl unmöglich machen soll, weil dadurch der Wille sich nicht frei bestimme, sondern durch Einsicht und Gründe als Motive bestimmt werde, — so ist darauf zu bemerken, daß die freie Entscheidung eben auch eine vernünftige, auf Einsicht beruhende sein müsse und ohne klares Bewußtsein, im Dunkel der Unwissenheit und des Irrthums eben nicht wirklich freie Selbstbestimmung und Wahl möglich sei; denn blindes Wäh-

len und überlegungslose Willkür ist kein wirklich freies Wollen und Handeln. Die Motive aber zwingen nicht, denn nicht die Vernunft und Erkenntniß macht Motive als solche, sondern es ist eben der Wille selbst, der sie zu Motiven macht und als solche auch nicht kann gelten lassen.

Auch noch eine andere Einwendung gegen die Thatsächlichkeit und Möglichkeit des freien Willens erweist sich als bedeutungslos. Man hat nämlich wol auch schon bemerkt, ein freies Wollen und Handeln anzunehmen sei irrational; denn es hieße ein Wirken oder Geschehen ohne wirkende Ursache behaupten, ein solches anzunehmen sei irrational, sei gegen das Causalgesetz und hieße etwas Unmögliches, an sich Widersprechendes als wirklich setzen. Allein von Ursachlosigkeit kann hier keine Rede sein; ein freies Wollen und Handeln soll nicht ein ursachloses, sondern ein von freier Ursache ausgehendes sein. Nicht um Ursache oder Ursachlosigkeit handelt es sich dabei, sondern um frei wirkende und nothwendig wirkende Ursache. Die Frage ist nicht, ob etwas geschehen kann ohne Ursache, sondern ob ein Wollen und Handeln möglich sei aus freier Ursache. Das Problem ist also, ob es eine freie, freiwirkende Ursache geben könne oder nicht, ob eine solche in dem natürlichen, nothwendigen Causalzusammenhang des Weltdaseins möglich sei, platzgreifen und wirken könne oder nicht. — Das ganze Problem drängt sich also darauf zusammen, ob es in der Natur eine irgendwie frei wirkende Ursache gebe oder geben könne, oder ob dieselbe in ihrer Nothwendigkeit und physikalischen Gesetzmäßigkeit eine solche unbedingt ausschließe und nur mechanisch oder physikalisch wirkende Ursachen zulasse. Die Möglichkeit eines freien Willens als Ursache und seines eigenthümlichen Wirkens trotz aller Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit des äußern (phänomenalen) Naturgeschehens ist dann, und nur dann, — ohne beständiges Wunder — gesichert, wenn in der Natur selbst trotz aller mechanischen Ordnung und trotz der Herrschaft der physikalischen oder physischen Gesetze dennoch ein Moment der Freiheit oder einer gewissen Willkür und Modification in den Wirkungen sich nachweisen läßt. Die moderne Naturwissenschaft pflegt dies gewöhnlich bei ihrer mechanistischen Weltauffassung in Abrede zu stellen, muß demnach alle Freiheit menschlichen Wollens und Handelns leugnen und das Bewußtsein davon, das gleichwol im Menschen sich findet, für eine Täuschung erklären. Dabei entsteht dann freilich das neue Problem, wie wenigstens als Täuschung diese Frei-

heit und das Gefühl der Verantwortlichkeit möglich sei! Auch Kant hielt ein freies menschliches Wollen und Handeln im Gebiete der Erscheinungswelt dem allgemeinen Causalzusammenhang der Dinge und Verhältnisse gegenüber für unmöglich, verlegte darum die freie Willensentscheidung des Menschen aus dem phänomenalen in das noumenale Gebiet und bezeichnete sie als intelligible That, von welcher der Charakter und die sittliche Bethätigung in der Erscheinungswelt abhängig sein soll. Schopenhauer folgte Kant im Wesentlichen hierin und auch Schelling sprach von einer intelligiblen That. Indeß ist dies eine ebenso unklare als unbegründete Annahme, wie dies anderwärts näher erörtert wurde.[1] Bei Kant selbst finden sich schon Andeutungen von einem freien Moment im kosmischen Dasein und in der Natur, und wenn auch dieser Gedanke bei ihm nicht weiter verfolgt und für die Welt überhaupt, die phänomenale wie noumenale geltend gemacht wurde, so findet derselbe doch schon in seiner teleologischen Naturauffassung, sei sie nur subjectiv oder auch objectiv gemeint, eine weitere Stütze. Bei näherer Betrachtung aber zeigt sich, daß in der Natur, ihrem Wesen und ihrer Erscheinung nach, sich ein freies Moment bethätigt, ein mit einer gewissen, mehr oder weniger merkbaren Willkür gestaltendes Bildungsprincip trotz der starren Naturgesetze. Ein Bildungsprincip freilich, das durch die Naturverhältnisse immerhin bedingt und modificirt ist und nur mittels der Naturgesetze wirken kann; in diese wie in feste Langfäden die Querfäden des Weltgewebes als ewige Weberin (um ein Goethe'sches Bild zu gebrauchen) gleichsam einschlagend. Wir nannten dieses allgemeine Gestaltungsprincip „Weltphantasie“[2], die teleologisch-plastisch wirkt und sich insbesondere im Gebiete des Organischen und Lebendigen bethätigt, dabei zwar an die Naturgesetze gebunden, aber doch fähig, eine unendliche Mannichfaltigkeit von äußern und innern Gestaltungen hervorzubringen. — Das Moment der unabhängigen und insofern freien Selbstbestimmung offenbart sich dabei in immer höherm Grade bis zum vollkommensten im Menschen. Schon die Pflanzen zeigen eine gewisse Selbstbestimmungsmacht, insofern sie aus

---

[1] Vgl. Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses (München 1877), S. 509 fg.

[2] Vgl. Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses (1877), und: Monaden und Weltphantasie (München 1879).

sich selbst, aus ihrer eigenen Natur sich entwickeln, sodaß sie von außen zwar gehemmt oder gefördert, aber nicht direct in der Weise ihrer Selbstbethätigung eine fremdartige Bestimmung erfahren können. Hätten sie ein Bewußtsein hiervon, so würden sie sich einigermaßen ein Selbstbestimmungsvermögen und Wollen in diesem Sinne zuschreiben können, wenn auch nicht ein vollkommen freies und kein eigentliches Wahlvermögen. Bei den Thieren findet sich diese Art Selbstbestimmung schon in einem höhern Grade. Auch sie bestimmen sich nach ihrer eigenen Natur, also insofern aus sich selbst, nicht nach fremder Führung oder Gewaltwirkung, und sie vermögen zugleich schon mehr oder minder eigentlich zu wollen, d. h. sich nicht blos durch innere Antriebe der eigenen Natur (Selbstbestimmung), sondern auch nach Vorstellungen zu richten oder sich in Bewegung und Thätigkeit setzen zu lassen. Eines eigentlich freien Wollens, Sichselbstbestimmens und Wählens sind sie allerdings auch nicht fähig, da sie noch in ihrem Grunde gebunden sind; gebunden an die körperliche Organisation und deren Gesetze. Dies darum, weil in ihnen das allgemeine Weltprincip sich zwar schon einigermaßen individualisirt, aber noch nicht individuell frei und selbständig gemacht hat. Dies ist im Menschen geschehen dadurch, daß dieses allgemeine Weltprincip in der subjectiven Phantasie mit ihrer Freiheit (Willkür) und Bildungspotenz individuell und selbständig geworden ist, sich damit gleichsam auf sich selbst gestellt und unabhängig bis zu einem gewissen Grade gemacht hat. Daher der Mensch allein in seiner Natur als ein Mikrokosmos bezeichnet werden kann, während alle andern lebendigen Wesen doch nur Theile, Momente des Makrokosmos sind, wenn auch mehr oder minder selbständig.[1] — In der Natur selbst, in der ganzen Schöpfung ist also ein derselben immanentes Moment der Freiheit neben und mit der Nothwendigkeit anzuerkennen in der Weise, daß zunächst die Nothwendigkeit durchaus herrscht oder vorherrscht; auf höhern Stufen der Bildungen aber die Freiheit immer mehr zur Erscheinung kommt, jedoch mit der Menschennatur erst zur eigentlichen Geltung gelangt, da in ihr das, was dieses Moment oder dieser Factor des Weltprocesses in sich enthält und trägt, das bildende, schöpferische Weltprincip (die Weltphantasie) erst individuell und persönlich selbständig wird.

[1] Vgl. Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses (München 1877), Buch II und III.

Im Weltprocesse sind beide Momente erforderlich: die Nothwendigkeit (Gesetz) und die Freiheit; denn ohne Nothwendigkeit (Gesetz) könnte nichts Bestimmtes geschehen, könnte nichts als beharrend und zuverlässig bestehen; ohne alle Freiheit dagegen könnte nur eine ewig starre Gleichförmigkeit herrschen ohne Mannichfaltigkeit und Entwickelung der Naturbildungen. — Ist nun schon in der Natur allenthalben ein Moment der freiern Bewegung und Gestaltung gegeben, dann kann auch um so mehr für den Menschen Willensfreiheit als möglich und thatsächlich behauptet werden, und erklärt sich insbesondere das unmittelbare natürliche Gefühl und Bewußtsein der Freiheit des Wollens und Handelns und der Verantwortlichkeit, die für gewisse Handlungen sich unwillkürlich geltend macht, für andere aber nicht, — wenn sie auch äußerlich ganz gleich sind. Auch ist dann nicht mehr der freie Wille des Menschen zu betrachten wie ein vollständiger Fremdling, der in diese ihm vollständig heterogene Welt hineinversetzt ist, ohne etwas mit ihr gemein zu haben und etwas Besonderes aus ihr gewinnen zu können, da alle Entscheidung über Werth und Unwerth des Wollens und Handelns doch nur in ihm selbst liegt, nicht im äußern Gebaren. Auch ist es nicht mehr nöthig zu einem Wunder seine Zuflucht zu nehmen, um der Freiheit einen Grund zu verschaffen, sie zu sichern und dieselbe im Grunde eben durch das wieder aufzuheben, wodurch man sie sichern wollte. Thatsächlich geschieht dies eigentlich bei Thomas, der sie direct von Gott gegeben annimmt, und zwar nicht blos den freien Willen, sondern auch gleich den Gebrauch desselben von Gott selbst stammen läßt, sodaß derselbe eigentlich, im Ernste genommen, nur ein Werkzeug göttlicher Wirksamkeit ist.[1] Freilich soll damit die Willensfreiheit nicht aufgehoben sein, allein es ist nur ein Spiel mit Worten. Wenn Gott nicht blos den Willen, sondern auch das Wollen gibt, kann im Ernste von Selbstbestimmung und Wahlfreiheit keine Rede mehr sein. — Die großen Schwierigkeiten, die in Bezug auf den Willen, die Willensfreiheit und den Intellect, sowie in Bezug auf das Verhältniß der intellectiven und sensitiven Seele und des niedern und höhern Begehrungsvermögens (Willen) bestehen, sind nur zu überwinden durch die Annahme eines wirklichen, psychischen (oder geistigen) Organismus. Eines Organismus, der sich über den physischen erhebt, mit diesem beständig in lebendiger Wechsel-

[1] C. Gent., III, 70.

beziehung steht und die höhern geistigen Kräfte selbst, insbesondere den Intellect und Willen (sowie das Gemüth) zur lebendigen Einheit verbindet, als constitutive Momente eines untheilbaren Ganzen erscheinen läßt. Ein Organismus, der gebildet wird im Menschen und sich in lebendiger Einheit erhält durch die subjective (frei und individuell) gewordene Phantasie, — wie dies anderwärts näher dargestellt worden ist.[1] Durch diesen psychischen Organismus, der sich als Geist ausbildet über dem körperlichen Organismus, von diesem getragen wird und in ihm wurzelt und gleichwol auch eine gewisse Unabhängigkeit in seinem Wesen und seiner Bethätigung zeigt, lassen sich nun viele Schwierigkeiten heben, die sonst als unüberwindlich erschienen. Zunächst wird die Kluft beseitigt, die in der Menschennatur zwischen den niedern und höhern Seelenkräften zu gähnen scheint. Die höhern Kräfte entwickeln sich als Momente des psychischen oder vielmehr geistigen Organismus durch die frei gestaltende Bethätigung der subjectiven Phantasie aus den niedern und erlangen als Ich und Persönlichkeit eine bestimmte, in sich geschlossene Einheit, die dann erhöhend und bildend auf die niedern Seelenkräfte selbst oder den psychisch-physischen Organismus des Menschen zurückzuwirken vermag. Der Zusammenhang der sensitiven und intellectiven Seele wird dadurch erklärlich und die Abhängigkeit beider von einander; sowie auch die Ansicht darin ihre Berechtigung findet, daß die intellective Seele zugleich Lebensprincip des Leibes sei. Denn wenn man das Letztere annimmt, wie Thomas thut, also den Geist zum Lebensprincip des Leibes sich gleichsam erniedrigen läßt[2], warum sollte es absolut unstatthaft erscheinen, die intellective Seele (den geistigen Organismus) sich aus der sensitiven erheben zu lassen? Insbesondere auch die Erhöhung des niedern Begehrungsvermögens zum Willen, auf welche die Scholastiker immer wieder (nach Aristoteles) zurückkommen, obwohl sie auch wiederum den Willen als besondere Kraft der intellectiven Seele annehmen, findet durch diesen Organismus ihre Erklärung. Ohne diese geistig organische Einheit ist weder die Erhöhung des Begehrens zum Wollen, noch der Verkehr von Willen und Intellect und ihre gegenseitige Be-

---

[1] Vgl. Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses (München 1877), S. 404 fg.; Monaden und Weltphantasie (München 1879), S. 43 fg.

[2] Thomas selbst sagt: Sensus est quaedam participatio deficiens intellectus. S. th., I, 77 a 7.

einflussung zu erklären. Das Begehrungsvermögen z. B. soll zum freien Willen erhöht werden durch den Gegenstand, wenn er übersinnlich, geistig ist, und zwar durch die Einsicht. Allein wenn das niedere, sinnliche Begehrungsvermögen auch geistige Gegenstände begehren kann, dann ist es kein blos niederes, sinnliches Vermögen, sondern birgt jedenfalls auch schon von vornherein das Moment der Geistigkeit in sich; und wenn dasselbe durch Einsicht sich soll leiten und erhöhen lassen, dann darf es nicht blos blindes, d. h. vernunftloses (thierisches) Begehrungsvermögen sein, sondern muß die Fähigkeit zugleich in sich schließen, die Einsicht empfänglich aufzunehmen und sich ihr als einer vernünftigen frei — nicht genöthigt oder blos unterworfen — hinzugeben. Im Niedern also, soll es wirklich erhöht, nicht blos unterworfen und gezwungen werden, muß sowol das Moment der vernünftigen Erkenntniß, des Intellects, als auch das des freien vernünftigen Willens verborgen oder der Anlage nach gegeben sein. Und beides kommt zur Entwickelung und Actualisirung eben durch die Ausbildung des psychischen Organismus mittels desselben Princips, durch das der physische Organismus gebildet wurde, das nun nicht mehr an das Stoffliche und die Nothwendigkeit der physikalischen Gesetze gebunden ist, sondern schon als subjective Phantasie (im Unterschied von der objectiven als Lebensprincip) frei erscheint und sich so bethätigt. Aber auch die höhern Geisteskräfte, Intellect und Wille (ebenso das Gemüth) können trotz ihrer isolirenden Differenz und ihres begrifflich bestimmten Unterschieds zur Einheit und Wechselwirkung gebracht werden durch den geistigen Organismus, und erhalten dadurch Sinn und Bedeutung für das Ganze der geistigen Natur des Menschen; d. h. der Intellect wird dadurch verhindert, bloße Erkenntnißmaschine zu sein, der Wille aber kann nicht mehr als bloßes Vermögen der Willkür und des Zufalls wirken, ohne vernünftiges Motiv, ohne Zweck oder Ziel. Dadurch aber, daß beide als Momente in die Einheit des geistigen Organismus verbunden sind, ist eine Communication unmittelbar gegeben wie im physischen Organismus zwischen sensuellen und motorischen Nerven im Gehirn, und zwar eben durch das einheitlich genetische Princip des geistigen Organismus, die (subjective) Phantasie. Als Geisteskräfte nur überhaupt genommen, isolirt und begrifflich, könnten sie nicht in Verbindung oder Wechselwirkung treten, wie dies Herbart in neuerer Zeit so sehr betont hat; denn der Intellect ist nicht Bewegungsvermögen oder

Willenskraft, diese nicht Intellect (dem Begriffe nach), während der Wille doch gar nicht liberum arbitrium sein kann ohne intellectives, urtheilendes Moment, das sich wieder begrifflich vom Vermögen des Wollens unterscheiden muß. Als Momente eines Ganzen aber, das lebendig und wirksam ist durch ein einheitliches Princip, ergänzen und realisiren sich beide und können vereint und doch nach ihrer Art verschieden sich bethätigen. Daß übrigens die Phantasie (die subjective) das belebende Princip und das vermittelnde Band sei, ist im Grunde auch bei Aristoteles schon anerkannt; denn ohne ihre Bildungen (phantasmata) kann der Intellect nicht thätig sein und nichts erkennen und auch das Begehrungsvermögen kann nach ihm nur durch die Gebilde der Phantasie in Bewegung gesetzt werden. Aehnliches nimmt auch Kant an.[1] Dieser psychische Organismus ist das eigentliche Subject für alle Seelenkräfte, die in ihm alle unmittelbar aufeinander einwirken in normalem Zustande, — und insofern unterscheidet Thomas immerhin mit Recht zwischen Wesen des Geistes und den Kräften desselben, obwol diese Momente von jenem sind und sein Wesen selbst constituiren; denn das Ganze ist immer noch etwas anderes als blos die Summe der Theile, aus denen es constituirt ist. Im Ganzen ist ein Moment, das in dieser Summe der Theile nicht aufgeht und in keinem derselben für sich vorhanden ist; daher Aristoteles und Thomas gar sehr im Unrecht sind, wenn sie den νοῦς oder Intellect so behandeln, als ob er der ganze menschliche Geist wäre, — eine Einseitigkeit, aus der hauptsächlich die Mängel der peripatetisch-scholastischen Psychologie hervorgegangen sind.

Ueber diese Hauptmängel mögen noch einige kurze Bemerkungen beigefügt werden. Als solcher Mangel ist zunächst zu bezeichnen, daß Thomas das Gemüth als dritte Grundpotenz des menschlichen Geistes und als das eigentliche Subject des Gefühls nicht kennt, wiederum dem Aristoteles folgend, der so wenig als Platon ein besonderes Gefühlsvermögen in Betracht zieht. Die Gefühle (passiones) werden daher von Thomas in das Gebiet des Begehrungsvermögens versetzt, und zwar nicht blos die niedern, sondern auch die höhern. Diese werden nämlich selbst in das

---

[1] Vgl. Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kant's und Spinoza's (München 1879), und: Ueber die Principien der Aristotelischen Philosophie und Bedeutung der Phantasie in derselben (München 1881).

Gebiet des niedern Begehrungsvermögens versetzt, da sie, wie wir sahen, aus der concupisciblen und irasciblen Potenz desselben abgeleitet werden, welche beide dem niedern, nicht dem höhern Begehrungsvermögen angehören. Würde man dies strenge nehmen, so müßte behauptet werden, daß nach Thomas die Menschenseele nach ihrem Scheiden vom Leibe alle Fähigkeit des Fühlens, auch die der Freude und Liebe und somit die der Glückseligkeit selber verliere, demnach von einer Seligkeit nach dem Tode bei ihr gar keine Rede sein könne, — worauf doch sonst ein so großes Gewicht gelegt wird als dem eigentlichen Endziel des menschlichen Daseins. Es könnte zwar dagegen eingewendet werden, daß diese Folgerung bei dem Menschen nicht berechtigt sei, weil bei ihm die niedere Seele mit ihren Kräften oder Potenzen (also auch der concupisciblen und irasciblen) mit dem Tode nicht aufhöre oder erlösche, wie bei den Thieren, sondern fortdauere, da das Lebensprincip eben der unsterbliche Geist selber sei. Allein die Schwierigkeit ist damit keineswegs gehoben, denn obwol der höhere Geist (intellective Seele) auch als Lebensprincip betrachtet wird und demgemäß im Leibe auch die niedern Seelenfunctionen üben soll, so bleiben ihm nach der Trennung vom Leibe (nach scholastischer Lehre) doch die niedern Seelenfähigkeiten und Functionen nicht mehr, da er nicht mehr mit dem Stoffe als Form verbunden ist und die Eigenschaften verliert, die ihm als solcher zukommen. Wie der Geist vom Stoffe frei wird durch den Tod, so auch von den niedern Seelenfunctionen, zu denen auch die Gefühle gezählt werden. Sieht man übrigens auch von dieser der christlichen Lehre so sehr widerstrebenden Consequenz ab, welche eine solche Annahme einem so sehr christlichen oder vielmehr kirchlichen Philosophen verbietet, so ist es auch auf dem Standpunkt der Thatsachen und der Wissenschaft ein großer, wesentlicher Mangel dieser scholastischen Psychologie, das Gemüth oder Gefühlsvermögen nicht als eine Hauptpotenz des menschlichen Geistes anzunehmen. Die Gefühle, insbesondere auch die höhern, sind außerordentlich wichtig, ja entscheidend für das menschliche Dasein und dessen Endzweck, sind nicht etwas blos Accidentelles, Nebensächliches. Auch können sie andererseits durchaus nicht dem Begehrungsvermögen zugetheilt werden, weder dem niedern noch dem höhern und auch nicht dem Intellecte als Thätigkeitsweise. Die scholastische Moral selbst spricht dagegen, insofern dieselbe den auftauchenden Gefühlen und Erregungen nicht sogleich einen moralischen Charakter zuschreibt,

da sie als solche, d. h. solange sie blos physische Functionen oder Erregungen sind, dem moralischen Willensgebiete entrückt seien, — sondern einen solchen ihnen erst zusprechen, wenn sie ausdrücklich in die Willensbewegung aufgenommen werden. Demnach können sie nicht gleich aus der Region des Begehrens oder Wollens entspringen, sonst müßten sie von Anfang an schon Willensacte sein und moralischen Charakter haben. Wie verschieden die Gefühle von den Erkenntniß- und Willensacten sind, zeigt doch die Beobachtung ohne Schwierigkeit, und demnach ist auch eine besondere psychische Quelle oder Potenz als Subject derselben anzunehmen, die freilich wieder im psychischen Organismus mit den beiden andern Grundvermögen eine Einheit bildet. Aber so wenig im physischen Organismus die sensiblen oder Empfindungsnerven geleugnet und nur Sinnesnerven und motorische angenommen werden dürfen, so wenig auch dürfen Gefühle und Gefühlsvermögen geleugnet und blos Erkenntniß- und Wollensvermögen angenommen werden. Wie man z. B. am Auge Empfindung und Empfindungsnerven, Sinneswahrnehmung und Sinnesnerven und Bewegung und motorische Nerven unterscheidet, so auch sind bei einem Seelenact Gefühl, Erkenntniß und Willensact voneinander zu unterscheiden, und demgemäß dürfen und müssen auch diesen verschiedenen Acten oder verschiedenen Momenten ein und desselben Actes entsprechende Vermögen angenommen werden. Man kann es noch bei Aristoteles und nach ihm bei Thomas erklärlich finden, daß ihre Psychologie an diesem Mangel leidet, da sie als wissenschaftliche Disciplin erst im Entstehen begriffen war und man das Nächste, Unmittelbarste in der Regel in der Reflexion am spätesten erkennt, — auch die Physiologie, die für die Psychologie so manche Andeutungen gibt, noch sehr unvollkommen war, ja vielfach geradezu falsche Ansichten aufstellte. Aber in der neuern Zeit sollte man doch an dergleichen Mängeln nicht hartnäckig festhalten und das Gemüth (Vermögen des Zumutheseins oder der Seelenstimmung) nicht ferner leugnen, blos weil Thomas auch nichts davon gewußt hat.[1] Auf die Ableitung der Gefühle oder Passionen bei Thomas näher einzugehen, ist hier unnöthig, da in diesem Gebiete eine strenge wissenschaftliche Behandlung noch

[1] Vgl. hierüber und über die moderne Leugnung der drei Grundkräfte der Seele: Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses (München 1877), S. 427 fg.

kaum möglich ist, insofern uns das Grundwesen der Seele, ihr unmittelbares substantiales Sein noch nicht klar erfaßbar ist.

Als ein weiterer Mangel der Psychologie des Thomas (und Aristoteles) muß auch die verhältnißmäßig geringe Beachtung bezeichnet werden, welche das Bewußtsein und Selbstbewußtsein als solches bei ihm findet. Allerdings ohne Beachtung bleibt auch das Selbstbewußtsein und das Bewußtsein nicht, wie wir schon in der Erkenntnißtheorie sahen; allein das Bewußtsein als solches, als psychische Befähigung und Zustand (abgesehen von inhaltlicher Bedeutung) findet nach Wesen, Art, Genesis und Bethätigung keine besondere Erörterung. Es erscheint stets nur wie ein Appendix des Vorstellens und Denkens, und es ist stets nur von percipere, intelligere, sentire die Rede, also von bewußter inhalterfüllter Thätigkeit, nicht vom Zustand des Bewußtseins selber. Und wenn vom Selbstbewußtsein die Rede ist, so handelt es sich dabei nicht um das unmittelbare Selbstbewußtsein, das gleichsam wie ein reines Licht beharrend leuchtet und den wechselnden Inhalt des Bewußtseins beleuchtet, sondern um das reflectirte Selbstbewußtsein, um Reflexion auf dieses Bewußtsein und die Thätigkeit bezüglich des Inhalts in ihm; eine Reflexion, durch welche das Selbstbewußtsein nicht erst zu Stande kommt, sondern welche dieses schon voraussetzt, und die besonders zum Behufe der Selbsterkenntniß stattfindet, die vom unmittelbaren Selbstbewußtsein wohl zu unterscheiden ist. Idem ipse homo est, qui percipit se intelligere et sentire. Sentire autem non est sine corpore. Unde oportet corpus esse aliquam hominis partem.[1] Das percipere, intelligere und sentire setzen eben Bewußtsein schon voraus. Einige Anerkennung der Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins liegt allerdings darin, daß bemerkt wird, die Selbsterkenntniß geschehe nicht durch species intelligibiles, sondern durch die eigene Thätigkeit; aber es ist doch nicht klar, ob diese Thätigkeit sich auf das Selbst bezieht resp. davon ausgeht, oder auf den Inhalt des Bewußtseins, an dem das Selbstbewußtsein gleichsam haftend gedacht ist, wie dies auch in moderner Psychologie noch mehrfach angenommen wird. Und immerhin handelt es sich dabei wieder nur um reflectirtes, nicht um unmittelbares Selbstbewußtsein[2], das wie ein Licht wirkt, nicht

[1] S. th., I, 76 a 1.

[2] S. th., I, 87 a 1. De verit., 10 a 8. In lib. III de an. lec. 11.

aber ein bloßer Widerschein ist. In Bezug auf Selbsterkenntniß geht indeß Thomas sehr weit, weiter sogar als er wirklich berechtigt ist. Nicht blos seine Thätigkeit soll der Geist des Menschen erkennen, sondern auch sogar sein Wesen[1], — was keineswegs im eigentlichen Sinne der Fall ist.

Als einen wichtigen Mangel der Thomistischen Psychologie müssen wir es endlich noch bezeichnen, daß dieselbe die Vernunft im Sinne von idealer Befähigung des Menschen, also als Vermögen der Ideen nicht kennt, sondern nur den Intellect als Fähigkeit der Abstraction oder Begriffserfassung und des Urtheilens und Schließens oder Ratiociniums. Ein Mangel, der sich dann auch bei der Auffassung der gesammten Philosophie und des Wesens der philosophischen Erkenntniß, als Wissenschaft von der idealen Wahrheit im Unterschied von der Wissenschaft bezüglich der bloßen Wirklichkeit geltend macht.[2] Und doch hätte schon die Betrachtung des Ethischen auf diesen wichtigen, entscheidenden Unterschied führen sollen, — abgesehen vom Gebiete des Aesthetischen, des Schönen und Nichtschönen, das zwar beides Sein, Wirklichkeit hat, wovon aber dem Einen noch eine Eigenschaft, der ideale Charakter, die Idealität zukommt, dem andern nicht. Derselbe Unterschied zeigt sich bei dem menschlichen Handeln, wobei dem Einen ethische, ideale Bedeutung zukommt, dem Andern nicht, obwol äußerlich, dem blos wirklichen Sein nach beide ganz gleich erscheinen. Ist doch selbst die ganze Natur als solche und in ihren Einzelgebilden auf Entwickelung, Ideenrealisirung angelegt, und in der Menschengeschichte ist der ideale Sinn und Drang das treibende Moment der Thätigkeit der Einzelnen und der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung und Gestaltung. Das Wirkliche als solches, als blos Seiendes wird nicht ohne weiteres als das unbedingt Vernünftige betrachtet werden dürfen. Der bloße Intellect (Verstand als logisches Vermögen) erfaßt die volle Wahrheit nicht. Die Begriffe als Gebilde des Intellects geben zwar das Wesen der Dinge, aber nicht ihre Vollendung und Vollkommenheit oder Idealität wieder, denn das Allgemeine, die wesentlichen Merkmale eines Dinges kommen auch dem unvollkommensten derselben Art zu, nicht aber die

---

[1] S. th., 14 a 2 ad 1. De verit., 1 a 9. — 2 a 2 ad 2.

[2] Vgl. hierüber: Die Philosophie als Idealwissenschaft und System. Zur Einleitung in die Philosophie (München 1884).

Idealität oder Vollkommenheit, die nicht vom Verstande, sondern von der Vernunft erfaßt und erkannt wird.

2) Ueber die intellective Seele als Lebensprincip des Leibes.

Mit Recht erklärt sich Thomas gegen Platon's Ansicht, welche die Seele im Leibe wohnen läßt, wie in einer Behausung oder wie der Schiffer im Schiffe, oder gar den Leib geradezu (mit Pythagoras) als einen Kerker der Seele auffaßt; sowie auch die damit in Verbindung stehende Lehre von der Seelenwanderung (und Präexistenz). Und ebenso mit Recht betrachtet er dagegen die Menschennatur als vollständige Einheit aus Stoff und Form, sodaß der Leib nicht ohne die Seele, diese nicht ohne den Leib des Menschen zu fassen ist. Die Auffassung des Aristoteles, die Thomas in dieser Beziehung adoptirt hat, ist sicher die ebenso naturgemäße wie wissenschaftlich begründete, obwol man selbst in neuerer Zeit die alte Lehre von dem Wohnen der Seele im Leibe, von der Einkerkerung durch Incarnation und von der Präexistenz und Wanderung der Seelen wieder aufgewärmt hat und alle Räthsel des menschlichen Seelenlebens damit lösen zu können meint, worauf wir noch zurückkommen werden. — Ebenso stimmen wir dem Thomas vollkommen bei, wenn er den Geist (die intellective Seele) als Lebensprincip des Leibes geltend macht, wenn für uns auch die Gründe, die Thomas dafür anführt, kein Gewicht haben, vielmehr diese Annahme aus unserm Grundprincip und unserer gesammten Weltauffassung selbstverständlich ist. Bei Thomas ist dies nicht so der Fall, vielmehr steht bei ihm diese Lehre vom Geiste als Lebensprincip des Leibes in Disharmonie mit andern seiner Grundlehren, auf welche er sonst großes Gewicht zu legen pflegt. Und die Gründe, die er für seine Annahme anführt, die wir oben kennen gelernt, halten diesen Schwierigkeiten bei weitem nicht das Gegengewicht; denn im Grunde setzen sie das schon voraus, was sie beweisen oder begründen sollen, daß nämlich die intellective Seele das Lebensprincip des Leibes sei. Das, wodurch ein Wesen thätig ist, wird bemerkt, ist seine Form, durch welche es eben wirklich oder das ist, was es ist. Der Leib aber ist durch seine Seele lebendig, also das, was er wirklich ist. Dies beweist für die fragliche Annahme noch gar nichts; denn es ist damit, wenn es richtig ist,

nur gesagt, daß die Seele des Menschen die Form seines Leibes und damit das Princip des Seins und der Thätigkeit desselben ist, nicht aber, daß diese Form und Seele die intellective Seele, der Geist oder das Princip des Denkens sei. Dies wird auch durch das Folgende nicht bewiesen. Im Menschen, wird nämlich weiter erklärt, gibt sich dieses Leben kund als vegetatives und sensitives, insbesondere aber im Denken. An sich ganz richtig, aber die Frage ist eben, ob diese vegetative und sensitive Seele auch denke oder ob dazu ein besonderes Princip, nämlich die intellective, von der andern wesentlich verschiedene Seele im Menschen nöthig sei; — da man sonst allenthalben diesen Unterschied strenge geltend macht, zumal man das Denken ganz organlos geschehen läßt; demnach diese intellective Seele jedenfalls ganz anders, als die vegetative und sensitive Seele thätig ist. Die denkende Seele müßte, wenn sie zugleich die vegetative und sensitive wäre, nach der sonstigen Annahme des Thomas auch zugleich leiblich, sinnlich, in gewissem Maße materiell sein, wie dies von der Thierseele behauptet wird, und müßte doch zugleich auch wieder geistig sein und organlos wirken! Willkürlich wird dann auch angenommen, die intellective Seele wirke das leibliche Leben durch ihr Sein, nicht durch ihre Thätigkeit. Allein gerade das Gegentheil sollte consequent behauptet werden; denn gerade durch ihr Sein (Wesenheit) muß die intellective Seele sich durchaus von der Thierseele unterscheiden und kann demnach dieser nicht ähnlich sein im Sein und Wirken, während allenfalls mit der Thätigkeit von derselben Aehnliches gewirkt werden mag wie von der wesentlich verschieden sein sollenden Thierseele. Außerdem aber, was will das sagen, durch das Sein wirke der menschliche Geist (intellective Seele) als Lebensprincip das sinnliche Leibesleben? Gibt es ein Sein dieses Geistes ohne Thätigsein, ein starres, todtes Sein, das gleichwol lebendig machen kann? Wird doch die Form, schon wesentlich als Actualität und als Actualisirungsprincip aufgefaßt, sollte der Geist als bloßes Sein gefaßt werden können ohne Thätigkeit, da man diese dem Sein gegenüberstellt? Und zwar muß diese Thätigkeit des Geistes als Lebensprincip des Leibes selbst schon eine intellective sein, eine teleologisch-plastische, eine verständige, Zweck- und Idee-realisirende! Die Entgegenstellung von Sein und Thätigkeit des Geistes ist daher durchaus unberechtigt, und zwar gerade in dieser Beziehung, in seiner Bedeutung als Lebensprincip des Leibes. Die Verbindung der intellectiven Seele mit der

vegetativen und sensitiven gerade im Menschen ist, so berechtigt sie an sich ist, scholastischerseits vollständig willkürlich und sogar unberechtigt angesichts der sonstigen Lehre des Thomas über das Wesen beider und deren Verhältniß zum Leibe und zueinander. Der Begriff der vegetativen und sensitiven (thierischen) Seele ist scholastisch gebildet aus der Beobachtung des körperlichen, thierischen Lebens, und ist aus ihm das eigentliche Denken als Merkmal strenge fern gehalten; der Begriff der intellectiven Seele, des Intellects ist vom eigentlichen Denken, vom Denken des Allgemeinen und Wesenhaften abstrahirt, dem vorigen streng entgegengesetzt, vom leiblichen Leben ganz ausgeschlossen und seine Thätigkeit als organlose behauptet. Dem gegenüber wird dann doch wieder, um die Einheit der Menschennatur zu retten, hier von Aristoteles abweichend, der Geist oder Intellectus als Lebensprincip geltend gemacht, während man doch die sonstige Aristotelische Lehre vom νοῦς wieder beibehält. Zwei Seelen also, die man zuerst mit ganz verschiedenen Eigenschaften und verschiedenen Wesen begabt hat, vereinigt man in der Menschennatur ohne strenge Begründung wieder zur Einheit, — willkürlich und unwissenschaftlich. Die Einwendungen gegen dieses Verfahren hat man zwar beseitigen wollen, aber nicht mit Bemerkungen, die aus der Sache selbst genommen sind, sondern nur durch Hinweis auf gewisse Voraussetzungen und Postulate, denen gemäß man dies so annehmen müsse, nichts anderes behaupten dürfe! — Wir haben früher dargethan, wie unberechtigt es sei, daß Thomas einen grundwesentlichen Unterschied von sensitiver und intellectiver Seele annimmt, und zwar auf Grund der verschiedenartigen Bethätigungen von beiden. Ist dieser Unterschied aber einmal angenommen, und ist insbesondere behauptet, daß der Intellect erst von außen in die Menschennatur komme nach Aristoteles, und daß derselbe ganz unabhängig vom Leibe sei und in seinem Denken ganz organlos wirke, dann kann man diesen Intellect nicht wieder auch als Lebensprincip annehmen. Thut man dies doch, dann muß man eben diesem Geiste eine Doppelnatur zuschreiben und zwar sehr verschiedener Art der sonstigen scholastischen Auffassung von beiden zufolge; eine Natur oder Seite, die dem Sinnlichen, Materiellen zugewendet und gewissermaßen homogen ist, sodaß sie in dieselbe eingehen, sich ihr anpassen kann und derselben hinwiederum auch bedarf zu gewissen Functionen, ja nach scholastischer, wenigstens Thomistischer Lehre sogar zur

Vollendung seiner richtigen Daseinsweise, zur Completirung seines Seins nothwendig hat, da ohne dies die Menschennatur unvollständig bleibt. Die andere Natur oder Seite des Geistes aber soll trotzdem dem Körper ganz fremd bleiben, desselben nicht bedürfen, sondern organlos wirken und, selbst un- oder übersinnlich, Alles erst entsinnlichen müssen, um es zu erkennen und als Wahrheit zu erfassen. Das sind Behauptungen, die sicher nicht zusammenpassen, trotzdem aber aufgestellt und festgehalten werden gewisser Voraussetzungen und Grundlehren wegen, die man nicht aufgeben will, obwol man sich durch die thatsächliche Einheit der Menschennatur zur Annahme eines einheitlichen Princips für die sinnlichen und geistigen Functionen gedrängt fühlt. Gedrängt sieht schon vom ethischen Gesichtspunkt aus, da bei zwei ganz fremdartigen Principien in derselben Natur das sinnliche Gebiet doch nicht wohl dem moralischen Gesetz mit Recht unterstellt werden könnte, insofern man doch von einer Thierseele nicht erwarten oder verlangen kann, daß sie selbst moralisch denke und handle, oder auch nur sich willig dem höhern geistigen Gebote unterwerfe. Aber seltsamerweise findet man es eher annehmbar, daß der höhere Geist selbst thierisch und pflanzlich werde als Lebensprincip und sich wie ein Thier benehme oder schlechter noch als ein solches, — als daß man sich zu der nach moderner Wissenschaft unumgänglichen Annahme und Erkenntniß entschließen will, daß vielmehr der höhere Geist sich aus dem niedern Lebensprincip emporgebildet habe, nur aber von der sinnlichen Sphäre sich nicht ganz befreien kann, sondern mehr oder minder immer wieder in dieselbe zurücksinkt; und zwar in das vegetative Gebiet durch Schlaf und Bewußtlosigkeit, in das thierische durch die sinnlichen Regungen und Bethätigungen der sensitiven Seele. — Wie unwissenschaftlich und unhaltbar diese ganze scholastische Auffassung vom Geiste einerseits als organlos wirkender Intellect, andererseits als vegetatives und sensitives Princip des Leibes sei, zeigt insbesondere auch noch die Lehre des Thomas vom Ursprung der menschlichen Seelen, die wir nunmehr kritisch näher zu betrachten haben.

3) Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen.

Zunächst wendet sich, wie wir sahen, Thomas gegen die Annahme, daß die Menschenseelen aus dem göttlichen Wesen selbst stammen oder emanirte Theile desselben seien; dann weist er die

Lehre von der Präexistenz, Einkerkerung und Wanderung der Seelen zurück. Beides mit Recht nach unserer Ansicht. Als Gottes Wesen oder als Theil Gottes kann sich die Menschenseele unmöglich betrachten, weniger wegen der Thomistischen Besorgniß um die Einheit Gottes, da sie immerhin als Momente in ihm sein könnten, ohne seiner Einheit zu schaden, — als vielmehr nach dem eigenen Bewußtsein und Zeugniß der Menschenseele selbst, die weder sich noch die Welt als directen Ausdruck göttlicher Vollkommenheit oder als Verwirklichung der Idee Gottes selbst betrachten kann. Als von Gott stammend kann sie nur als Product oder Werk göttlicher Imagination gelten; denn es muß die Menschenseele wie die Welt selbst in diesem Falle zwar aus göttlicher Kraft und Wirksamkeit kommen (da aus bloßem Nichts eben Nichts werden kann), aber diese Kraft und Wirksamkeit Gottes muß, wie vorbildend für die Schöpfung, so auch bildend bei deren Realisirung und Forterhaltung wirken; also als Gestaltungskraft (nicht blos formaler, sondern auch realer Art), demnach als Phantasie, d. h. als in der Welt immanent fortwirkende und fortschaffend erhaltende Kraft oder Potenz, also als Weltphantasie, — wie dies früher schon erörtert wurde. Was die Lehre von der Präexistenz der Seelen betrifft (der Seelen, die entweder als ewig betrachtet werden oder als zeitlich geschaffen, aber schon am Anfang und insgesammt auf einmal), die man, wie bemerkt, in neuerer Zeit wieder hervorgezogen und zur Lösung aller möglichen psychologischen Probleme für tauglich hält, — so steht sie mit der Lehre von der Seelenwanderung und Einkerkerung der Seelen in irdische Leiber in Verbindung. Danach fände also bei der Zeugung der Aeltern weder eine directe göttliche Schöpfung der Seelen statt, noch eine schöpferische Production neuer Menschennaturen nach Leib und Seele durch die Aeltern, sondern nur eine neue Verbindung der Seele mit dem Leibe, also eine Art Fleischwerdung oder Versenkung der Seele in den Körper, — wenigstens einer theilweisen, sodaß sie theils vom Körper umfangen und gebunden ist, theils darüber hinausragt und eine gewisse Selbständigkeit als Geist behauptet, aber doch nicht davon loskommen kann, bis der Tod die Verbindung aufhebt und für die Seele Befreiung und Erlösung bringt (wenigstens von dieser Verbindung). Der Geist des Menschen gliche da in seinem Verhältniß zum Körper den armen Seelen im Fegfeuer, wie sie von malenden Pfuschern auf Votivtafeln dargestellt zu werden pflegen, als

Körper, die halb in die auflodernden Flammen versenkt sind, mit dem obern Theil aber (als Seelen) hervorragend und gesticulirend! Man bedenke doch, welche Stellung und Bedeutung bei dieser Auffassung dem Geschlechtsgegensatz, dem Gattungswesen der Menschheit, der Ehe und dem Aelternverhältniß zu den Kindern zukäme! Der Geschlechtsgegensatz nur eine Einkerkerungseinrichtung, die Ehe ein Institut zur Ausführung dieser schönen Aufgabe, die Aeltern den Kinderseelen gegenüber die Schergen zum Festhalten und Einkerkern derselben, die Kinder selbst den Aeltern diese elende, mühselige Gefangenschaft verdankend, während sie weiter nichts mit ihnen gemein haben! All das, was sich an dieses Verhältniß knüpft, beruhte auf elender Täuschung! Und ebenso Alles, was sich in der Menschheit an den Geschlechtsgegensatz knüpft! Welch eine Rolle spielt doch das Geschlechtsverhältniß! Wie ist so sehr das Sinnen und Trachten der Menschen von ihm bestimmt! Welche Sehnsucht erregt es, welche Beglückung geht von ihm aus, für welch körperliche und geistige Entzückungen ist es die Quelle! Und wie ist es der Gegenstand unerschöpflichen künstlerischen, insbesondere poetischen Schaffens! Und nun soll dieser Gegensatz nur eine Veranstaltung zur Verleiblichung und Einkerkerung armer Seelen sein, die dadurch dem irdischen Elend preisgegeben werden, den Mühen, Leidenschaften, Versuchungen und Gefahren dieses irdischen Daseins verfallen und nur allenfalls mit einem Stück ihres Wesens noch in ein Jenseits hineinragen oder, wie man sagt, transscendental (eigentlich transscendent) sind! Die Bedeutung dieses Geschlechtsverhältnisses liegt demgemäß nicht darin, daß eine beständige Wiedererneuerung, Verjüngung stattfindet, dem Frühling des Daseins entsprechend, sondern vielmehr das Gegentheil davon. Und die Sehnsucht, die zu Grunde läge, und das Entzücken, das davon ausgeht, wäre nicht in der Befriedigung höchster Schaffenslust begründet, wie man doch meinen sollte, sondern entspringt aus dem traurigen Streben nach Einkerkerung neuer Seelen in leibliche Formen, die ihnen den größten Theil ihres Selbst verdunkeln und entfremden. — In Wirklichkeit aber ist es die höchste, gottähnlichste Kraft, die dem Gattungswesen der Menschheit zu Grunde liegt und sich im Geschlechtsgegensatz zur Offenbarung und Wirksamkeit bringt, und ist es die Befriedigung der höchsten Schaffenslust, die in demselben grundgelegt und ermöglicht wird. Das allgemeine, schaffende Weltprincip, die Weltphantasie bethätigt sich darin, Neues setzend, nicht ein altes

Spiel mit dem schon Vorhandenen zwecklos fortsetzend, ohne irgendetwas Bestimmtes zu erreichen, als immer nur Verbindung und Trennung. In objectiver wie subjectiver Phantasiebethätigung wirkt dieses allgemeine Weltprincip und offenbart sich in immer neuen Gestaltungen, einem höchsten Ziele zustrebend.[1]

Aber auch die Entstehung der individuellen Seelen durch Zeugung der Aeltern, also auf dem Wege der Generation durch das Gattungswesen der Menschheit, weist Thomas mit aller Entschiedenheit und sogar mit besonderer Schärfe zurück. Statt der Generationstheorie huldigt er bezüglich der Menschenseelen, wie wir sahen, durchaus der Creationstheorie auf Grund Aristotelischer Annahmen und Voraussetzungen, aus denen er jene logischen Folgerungen ableitete, die er für echt christlich oder kirchlich hält. Wir haben seine Gründe gegen die Generationstheorie kennen gelernt und brauchen hier nur kurz darauf zurückzuweisen. Durch Zeugung, behauptet Thomas, kann nur das entstehen, was in seinem Sein und Thun an die Materie gebunden ist. Dieses wird aus der Potenz der Materie extrahirt (educere e potentia materiae ist generare). Der Menschengeist aber, die intellective Seele, ist nicht an den Körper gebunden, sondern besteht an sich, ist subsistent, bedarf des Körpers nicht zum Sein und auch nicht zu seiner Thätigkeit, zum Denken, denn er denkt organlos, nicht mittels der körperlichen Organe, wie die sensitive Seele; also kann der Geist des Menschen, der Intellect, nicht durch Zeugung der Aeltern entstehen, d. h. nicht (als Form) aus der Potenz der Materie educirt werden, er müßte sonst wie die Thierseelen sinnlich, körperlich, gewissermaßen materiell sein. Dem ist dann beigefügt: Behaupten, die Menschenseele entstehe durch Zeugung, sei nicht blos irrthümlich, sondern sogar ketzerisch (haereticum est), eben weil dies so viel ist als behaupten, daß die Menschenseele körperlich und insofern materiell sei und nicht für sich bestehe oder Subsistenz habe. Wir haben also hier wieder das „haereticum est" bezüglich des Ursprungs der Menschenseelen, das uns schon früher begegnete, als von der Schöpfung und secundären Schöpfungsmacht die Rede war. Thomas zeigt einen besondern Eifer und eine Art verketzerungssüchtigen Fanatismus, wenn er diesen Gegenstand behandelt. Er will nichts Geringeres, als jeden, der ihm

[1] Vgl. Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses (München 1877).

in dieser Beziehung widerspricht, dem Tod und Teufel übergeben, denn dies liegt, wie wir schon früher ausgeführt, darin, wenn jemand als Ketzer erklärt und damit aus der Kirche ausgeschlossen oder excommunicirt wird. Im Diesseits soll er dem Tode verfallen, im Jenseits der Hölle! Und was hat denn Thomas für wichtige Gründe, so scharf gegen Andersdenkende in diesem Punkt zu verfahren? Vielleicht ein Dogma, das zu schützen ist? Mitnichten. Es sind nur Aristotelische Lehren und falsche Voraussetzungen, die er annimmt und aus denen er Folgerungen zieht. Seine Verketzerung der Gegner gründet sich also auf Aristoteles und auf logische Operationen, die ihm wie unfehlbar erscheinen und deren Gegensatz ihm Ketzerei ist. Es ist die Behauptung, daß zur Erkenntniß des Allgemeinen, zur Abstraction, ein vom Körper vollständig freies, organlos wirkendes geistiges Wesen gehöre, daß also, weil der Mensch das Allgemeine denken könne, der Menschengeist von dieser Art sein müsse und demnach körperlos bestehe und wirke, subsistent sei. Und ferner, daß dasjenige, was so bestehe und wirke, nicht durch Zeugung entstehen könne (weil diese ein educere e potentia materiae sei). Wir haben früher gesehen, wie unbegründet die Thomistische Annahme bezüglich des Denkens des Allgemeinen oder der Abstraction sei. Und was die Unmöglichkeit der Entstehung des Geistigen durch Generation betrifft, so ist sie durch nichts bewiesen, wie auch die Auffassung des Wesens der Zeugung als educere e potentia materiae durchaus unklar, unbegründet und unwahr ist. Wie denn, was wir früher schon sahen, die Scholastiker, alte und neue, selber nicht wissen, was sie sich darunter zu denken haben, was und wo diese Formen eigentlich seien, die aus der Materie hervorgerufen oder aus der Materie gebildet werden, und wer denn eigentlich dieses Werk vollbringe. Vollbringe bei Thieren und auch bei dem Anfang der Menschennatur als Embryo, da man ein gestaltendes, zeugendes Princip nicht kennt, sondern nur Formen und Materie (die zudem bei Thomas auch als principium individuationis angenommen wird, obwol sie nicht activ ist, sondern nur als Potentialität gilt). Die ganze Auffassung des Thomas ist so unbestimmt und die Argumentation so haltlos, daß es wol begreiflich ist, wie er, vielleicht im Gefühle dieser Schwäche, einen gewissen Terrorismus durch sein haereticum est ausüben will, um sie zur Geltung zu bringen und vor ihrer Bestreitung abzuschrecken. Will man aber noch jetzt diese Thomistische Ansicht

mit ihrer Begründung aufrecht erhalten, dann möge man nur auch die ganze moderne Physiologie (und Psychologie) als Ketzerei erklären, da sie die Organlosigkeit des Geistes bei seinem Denken nicht anerkennt, im Gegentheil Gehirn und Nerven durchaus als nothwendige körperliche Organe auch für die höchsten geistigen Functionen betrachtet. Nun ist aber die angebliche Organlosigkeit des Wirkens der intellectiven Seele ein Hauptgrund bei Thomas für Behauptung der Unsinnlichkeit und Geistigkeit der Menschenseele und der Unmöglichkeit, daß sie durch Zeugung entstehe. Wenn aber das, was nothwendig aus einem Grunde folgt, eine Ketzerei ist, dann muß auch dieser Grund selbst eine Ketzerei sein. Wer also behauptet, die Menschenseele bedürfe des Gehirns und der Nerven zu den höhern geistigen Functionen: haereticus est, und dieser verdiente den Scheiterhaufen, wenn Ketzerverbrennung heutzutage noch ausführbar wäre!

Und was setzt denn nun Thomas an die Stelle der so arg verpönten Entstehung der Menschenseelen durch Generation? Die Creationstheorie, d. h. die Behauptung, daß jede einzelne Menschenseele bei oder nach der Zeugung des Körpers direct durch Gott geschaffen und in den neuentstehenden Leib hineinversetzt werde. Näher aber wird dies noch dahin bestimmt (zum Theil nach Aristoteles), daß nicht gleich bei dem Zeugungsacte selbst die intellective Seele, der Menschengeist, schon geschaffen werde, sondern erst einige Zeit später, nachdem der Embryo im Mutterschoße für die creirte Seele hinlänglich ausgebildet worden. Diese von Gott geschaffene Seele tritt dann zugleich in die vegetativen und sensitiven Functionen des bisher im Embryo wirksamen Formprincips, — einer Art Natur- oder Thierseele. Der von Gott geschaffene höhere Geist wird also nun zugleich Lebensprincip des sich ausbildenden Leibes, wird theilweise in das vegetative Leben versenkt und wirkt in den Organen als sensitive Seele. Beim Tode dann löst sich der Geist wieder aus diesem vollständig einheitlichen Verbande und ist reine intellective Kraft, verliert also die Fähigkeit aller niedern seelischen Functionen, da er nur noch Intellect ist. Doch bleibt in ihm noch die Tendenz zur Leiblichkeit, er ist nicht ganz normal, da er seiner Natur nach der Vervollständigung durch die Leiblichkeit bedarf. So die Theorie des Thomas. — Gott wird also zu seiner Schöpferthätigkeit dabei bestimmt durch den leiblichen, an sich sinnlichen, thierischen Act der älterlichen Zeugung, — und insofern verdankt die Menschen-

seele selbst ihr Entstehen und Sein der Leiblichkeit, der Materie — obwol sie sonst mit dieser gar nichts zu thun haben soll. Gott selbst ist in seiner höchsten, ja, nach scholastischer Ansicht (wie wir sahen), absoluten Thätigkeit des Schaffens der Seelen an den leiblichen Act der Aeltern und an das materielle Geschehen gebunden und von physischen und moralischen, resp. unmoralischen Regungen der Aeltern dabei abhängig. Außerdem auch noch vom sonstigen Naturlauf, ob derselbe nicht einen Strich durch die Rechnung macht, und durch abnorme, zufällige Einwirkung oder Hemmung ein Misgeschöpf anstatt eines Menschen veranlaßt! Die Aeltern selbst erzeugen dabei nicht einen Menschen, sondern, wenn zwar nicht geradezu einen Cadaver, so doch ein unbestimmtes lebendiges Naturwesen oder eine Art Thier, als welches der Embryo sich ausbildet, bis er zur Aufnahme des direct von Gott geschaffenen Geistes bereitet ist. Die Aeltern aber, die diese Art Thier erzeugen, sind — wohlgemerkt — nicht mehr selbst solche Thiere oder lebendige Naturwesen, sondern Menschen, in deren vegetativem und sensitivem Leben, also auch generativem System die intellective Seele, der Geist selber, als Lebensprincip wirkt. Demnach wird hier dem Geiste, der intellectiven Seele der Aeltern (oder einseitig des Vaters) die Macht zugeschrieben, zeugend eine Art Thierseele hervorzubringen durch irgendeine Operation mit der Materie oder sie daraus hervorzurufen, wenn sie darin stecken sollte als Keim oder Potenz oder irgendwie! Und sie müssen sich im Samen der Aeltern (des Vaters) vorbereiten unter Einwirkung des älterlichen Lebensprincips, — das aber nun der Geist selber ist und somit dessen Fähigkeit bezeugt, etwas von sich ganz wesentlich Fremdartiges, Verschiedenes hervorzubringen! Woher nur diese Scholastiker all die schönen Erkenntnisse haben mögen! Aus der Erfahrung sicher nicht, denn diese gibt dergleichen nicht im mindesten kund; aus der Natur des Geistes können sie auch nicht abgeleitet sein, denn wie sollte man aus ihr diesen genetischen Verlauf erkennen? Endlich auch auf göttliche Offenbarung kann man sich nicht einmal dafür berufen, — wenn eine solche Berufung überhaupt für die Philosophie von Bedeutung oder Entscheidung sein könnte. In der That sind es nur gewisse Annahmen, Voraussetzungen und Postulate biblischen, kirchlichen und Aristotelischen Ursprungs, die man zugleich befriedigen will; Annahmen, die an sich nicht zusammenpassen und nur willkürlich und unwissenschaftlich zusammen-

gefügt werden mit dem danebengestellten „haereticum est" als drohenden Popanz für jeden, der von der Richtigkeit all dieser Angaben nicht überzeugt sein will! — Die von Gott direct geschaffenen intellectiven Seelen der Menschen werden in die durch älterliche Zeugung entstandenen Embryos hineinversetzt, zu einer Substanz (Einzelwesen) und zu vollkommener Einheit damit verbunden, — und können nun sehen, wie sie zurechtkommen bei dem Streben, ihre Bestimmung zu erreichen! Ihr zeitliches Los ist weitaus zum größten Theile elend genug; aber auch die ihnen zugeschriebene ewige Bestimmung, die Glückseligkeit, im Jenseits ist — scholastischen Grundsätzen gemäß, nur einem verschwindend kleinen Theil der Menschen auch nur bekannt, geschweige denn erreichbar, da diese Erreichung nur in der päpstlichen Kirche der Scholastiker möglich sein soll! Es klingt wie Hohn, zu sagen, Gott erschaffe direct alle Menschenseelen mit der Bestimmung, durch den wahren Glauben und durch sittliches Leben im Diesseits die ewige Seligkeit im Jenseits zu erlangen, — wenn man bedenkt, wie verhältnißmäßig wenige von all den Milliarden von Seelen die Bedingungen, welche diese Scholastiker dabei stellen, auch nur erfüllen können, trotzdem daß sie direct von Gott geschaffen sein sollen! Die meisten dieser geschaffenen Seelen erfahren vom Christenthum überhaupt und vom Papst und der katholischen Kirche und ihrem alleinseligmachenden Dogma und Cultus nicht das Mindeste, und wenn sie auch etwas davon erfahren, so sind sie durch Erziehung und Geisteszustand unfähig, irgendwie zu urtheilen und diesen Glauben anzunehmen, — vielmehr fest befangen in ihren eingelebten Ansichten und Gewohnheiten. In solche Lage also werden die von Gott geschaffenen Seelen von ihrem Schöpfer selbst fortwährend gebracht bei all den wilden Völkern, den Heiden, sogenannten Ungläubigen oder Irrgläubigen u. s. w. Ist das eine würdige Ansicht von göttlicher Güte, Weisheit, Vorsehung, Weltregierung und Absicht, alle Menschen selig zu machen? Wir wiederholen, es klingt wie Hohn, dies zu behaupten. Die Jesuiten haben einst in ihrer „Civiltà cattolica"[1] meine Ansicht vom Ursprung der menschlichen Seelen durch Generation der Aeltern, resp. durch göttlich gegebene secundäre Schöpfungsmacht, eine „pestilenzialische" genannt. Es ist nicht abzusehen, was denn „Pestilenzialisches" darin liegen soll, daß Gott in das Gattungswesen der

[1] Civiltà cattolica, vol. X, della serie V (Märzheft 1864).

Menschheit eine secundäre Schöpfungskraft zur Hervorbringung neuer Menschenseelen, d. h. voller Menschennaturen zur historischen, selbständigen Entwickelung gelegt, sodaß die Menschheit dadurch als ein Ganzes mit immanentem Lebensproceß und Ausgestaltung in ihren Schicksalen erscheint, wie es bei dem einzelnen Menschen durch seine Willenskraft der Fall ist. Die Schöpfung ist dann weit mehr ein Abbild Gottes, und zwar sowol in Bezug auf den immanenten Lebensproceß Gottes, als auch in Bezug auf seine schöpferische oder emanente Thätigkeit — wie schon früher ausgeführt wurde. Wollen die Jesuiten in dieser Angelegenheit durchaus etwas „Pestilenzialisches" entdecken, so mögen sie ihre eigene Theorie etwas näher betrachten und zusehen, welche Consequenzen darin liegen! Sie müssen dann mit Gefühl und Verstand Abscheuliches darin finden und können den Ausdruck „pestilenzialisch" mit gutem Fug darauf anwenden, wenn sie bedenken, daß ihre Theorie die Einkerkerung unschuldig geschaffener Seelen in elende Leiber in sich schließt und zugleich Versuchungen, in welche dieselben nothwendig geführt werden durch den fremdartigen, sinnlich-begehrlichen physischen Organismus. Ein Verhältniß, mit dem für die weitaus größere Zahl thatsächlich die Unmöglichkeit verbunden ist, aus diesem Zustand herauszukommen zu höherer Lebensentwickelung in diesem Dasein und zur Erreichung des ewigen Zieles, um dessentwillen die ganze Schöpfung überhaupt und die der Menschenseelen insbesondere stattfinden soll. — Es wäre noch vieles hierüber zu bemerken, aber für die, welche ihre Vernunft gebrauchen wollen und dürfen, wird das Vorstehende genügen, um sich ein Urtheil über die Sache zu bilden; bei denen aber, welche das Sacrificium intellectus bringen, daher auf eigenes Denken und Urtheil verzichten, würde auch Weiteres vergeblich sein. Es sei daher nur noch auf jene von meinen Schriften verwiesen, in welchen dieser Gegenstand eingehend behandelt ist.[1]

4) Ueber die Immaterialität und Unsterblichkeit der Menschenseele.

Die Unsterblichkeit der Menschenseele hat man in neuerer Zeit hauptsächlich zu beweisen gesucht aus ihrer Substantialität, wobei

---

[1] Vgl. Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen. Rechtfertigung des Generationismus (München 1854). — Athenäum, philosophische Zeitschrift (herausgegeben von J. Frohschammer), Jahrg. 1862: „Neue Untersuchungen

Substanz nicht im Aristotelischen Sinne als Einzelwesen (οὐσία), bestehend oder constituirt aus Stoff und Form, genommen wird, sondern als das, was an und für sich oder in sich selbst besteht, also eines Andern zum Bestehen oder Fortdauern nicht bedarf, — wie etwa die äußere Form des Stoffes bedarf, wenn sie auch als Form davon verschieden ist. Substanz ist demnach als das bezeichnet, was für sich selbst, wenn nicht entstehen, doch bestehen kann, bei welchem also Wesen und Existenz eins ist (cujus essentia involvit existentiam) im Unterschiede vom Accidentellen, das an einem Andern ist, eines Andern bedarf nicht blos zum Entstehen, sondern auch zum Bestehen oder zur Fortdauer der Existenz (quod in alio est, cujus essentia non involvit existentiam). Diese Substantialität des Menschengeistes ist aber selbst wiederum nicht eine unmittelbar gegebene, gewisse Thatsache, sondern muß selbst erst bewiesen werden. Diesen Beweis nun sucht man zu führen aus der Thatsache des Selbstbewußtseins (und der Persönlichkeit), insofern das Selbstbewußtsein in seiner Existenz und seinem Wesen selbst nicht erklärbar erscheint aus dem materiellen Stoffe, — weder aus dessen Wesen, noch aus dessen Combination irgendwelcher Art. Das Selbstbewußtsein setze demnach ein eigenes besonderes Princip voraus, das wirklich sein und bestehen muß als besonderes selbständiges Wesen, so gut als die Materie als solches besteht. Diese Beweisführung ist allerdings nicht ohne großes Gewicht[1], leidet aber doch an der Schwierigkeit, daß das Selbstbewußtsein in unserer Erfahrung nicht in unveränderlicher Dauer, in beständigem Beharren erscheint, sondern erst allmählich sich entwickelt im Menschen, dann periodisch immer wieder verschwindet und vom accidentellen Zustande des Gehirns sich abhängig zeigt. So zwar, daß man in neuester Zeit vielfach die Tendenz bemerkt, nicht das Bewußtsein und Selbstbewußtsein, sondern den Zustand des Unbewußtseins und die abnormen Erscheinungen, die sich dabei zeigen, zur Grundlage für wissenschaftliche Bestimmung des Wesens des Menschengeistes zu machen. Doch darauf ist hier nicht näher einzugehen.

über die Freiheit der Wissenschaft" (S. 326 fg.); Jahrg. 1864: „Der Generationismus und die Wissenschaft der Jesuiten" (S. 597—640).

[1] Vgl. Athenäum, philosophische Zeitschrift (herausgegeben von J. Frohschammer), Jahrg. 1863, S. 95—120 und 234—254: „Ueber das Wesen des Selbstbewußtseins."

Der Scholastiker nun kann nicht die Kategorie Substanz ohne weiteres bei seiner Beweisführung für die Unsterblichkeit der Menschenseele verwenden, denn οὐσία (Substantia) ist bei Aristoteles, der ja in begrifflichem Gebiete maßgebend ist, nicht das selbständig in sich selbst Bestehende, sondern ist vielmehr das (concrete) Einzelwesen, das gebildet ist aus Stoff und Form (σύνολον), die sich verbinden, aber auch wieder trennen, sich auflösen im Tode. Dieser Substanz kann also keine Unsterblichkeit zugesprochen werden, sie ist unbrauchbar für den Beweis derselben. (Allerdings ist der Begriff Substanz [οὐσία] bei Aristoteles auch noch in anderm Sinne in Gebrauch, aber nicht in der Kategorienlehre; sie bedeutet bei ihm allenfalls auch den Stoff als solchen oder die Form als solche, die aber beide als bloße Möglichkeiten für sich nur uneigentlich so genannt werden können.) Obwol aber das Aristotelische οὐσία nicht für den Beweis der Unsterblichkeit zu brauchen war, versucht Thomas doch eine ähnliche Beweisführung, wie die neuere Philosophie, indem er anstatt Substanz den Begriff Subsistenz für die intellective Menschenseele geltend macht, worunter auch das Bestehen eines Wesens in sich selbst zu verstehen ist, sodaß es in seiner Existenz von keinem andern, z. B. von der Materie, dem Stofflichen, abhängig ist. Diese Subsistenz der Seele des Menschen wird aber selbst aus der Geistigkeit und Immaterialität zu beweisen gesucht. Die Immaterialität hinwiederum mit ihren weitern Consequenzen, der Einfachheit u. s. w. will aber bewiesen werden aus dem menschlichen Denken, aus dem Erkenntnißproceß, der eine geistige Erkenntnißkraft, also auch ein geistiges Wesen voraussetze, da das Object seines Erkennens ein geistiges, das Allgemeine, das intelligible Wesen, die ewigen Ideen in den Dingen seien. Wir haben diese Beweisführung schon früher kennen gelernt, sie bildet ja das Fundament und den Mittelpunkt der ganzen anthropologischen Psychologie des Thomas. Es wird, wie wir sahen, davon ausgegangen, daß das Erkennende dem Erkannten gleichartig oder geradezu gleichwesentlich sein müsse. Das Erkenntnißobject des menschlichen Denkens ist aber das Allgemeine, Intelligible, ist also unsinnlich, immateriell geistig, weil das Allgemeine, Begriffliche nicht concret sein kann wie das Materielle, Sinnliche, Körperliche. Diesem Intelligiblen als Erkenntnißobject muß also auch der denkende Intellect entsprechen, demnach auch durchaus immateriell, unsinnlich, geistig sein und alle Eigenschaften eines geistigen Wesens haben, darf also nicht des Stoffes

bedürfen, muß einfach sein u. s. w. — Auch daraus wird die Immaterialität der intellectiven Seele des Menschen gefolgert, wie wir sahen, daß dieselbe alle Arten von Dingen, nicht blos die eine oder andere erkennen, also gewissermaßen sich in sie verwandeln kann wie die Sinne, woraus eben erhellt, daß der Intellect nicht etwas Sinnliches, sinnlich Bestimmtes sei, sondern den Charakter der Allgemeinheit besitze. — Wir haben schon früher gesehen, auf welch schwachen Füßen diese ganze Beweisführung mit ihren Voraussetzungen und Gründen stehe. Mit dem Beweise, daß Erkenntniß des Allgemeinen, Intelligiblen durchaus ein immaterielles, geistiges Erkenntnißsubject fordere, das wesentlich von der sensibeln Seele (Thierseele) verschieden sei, steht es, sahen wir, keineswegs so sicher, wie der Scholastiker meint. Die Thierseelen vermögen auch logisch zu urtheilen und selbst Allgemeines (Arten) zu erkennen, obwol sie körperlich sein sollen im Unterschiede vom immateriellen Geiste des Menschen. Umgekehrt, das abstracte Denken und Erkennen des Intellects verläuft keineswegs so unsinnlich, so geistig, wie scholastisch angenommen wird, sondern bedarf allenthalben des Sinnlichen, um anfangen, fortsetzen und beendigen zu können, und alles Verständniß ist durch Versinnlichung, durch Zeichen, Symbole, Beispiele, Erfahrung dabei bedingt. Auch der Umstand beweist nichts für Immaterialität oder Geistigkeit des Intellects, daß er das Verschiedenste zu erkennen vermag. Dies beweist nur seine bildende, gestaltende, gewissermaßen schaffende Potenz, beweist, daß sein Grundwesen Gestaltungskraft (Phantasie) ist, nicht, daß er ein Allgemeines, Unbestimmtes sei, wie ein passiv sich verhaltender Thon, aus dem man Alles machen kann. Auch die Sinne, sahen wir, insbesondere der (innere) Gemeinsinn kann Vieles und Verschiedenes wahrnehmen, ohne daß man ihm Bestimmtheit oder Concretheit und Körperlichkeit absprechen kann. Von irgendeiner strengen Beweisführung kann also hierbei gar keine Rede sein, und somit ist auch der Beweis für die Unsterblichkeit der Menschenseele, der darauf gegründet wird, kein sicherer und überzeugender. Um so weniger, als bei der ganzen Beweisführung Bewußtsein und Selbstbewußtsein kaum in Betracht kommen, um welche es sich doch eigentlich handelt. Denn wenn Immaterialität und Einfachheit des geistigen Wesens bewiesen wäre und daraus Unzerstörbarkeit und ewige Fortdauer gefolgert werden könnte, was nützte dies für den Glauben an Unsterblichkeit der Menschenseele, der doch vor Allem Fortdauer des Bewußtseins

und Selbstbewußtseins verlangt? Was ist Immaterialität und Geistigkeit, die man so sehr betont, an sich, dem eigentlichen Wesen nach? Reine Actualität! Aber was ist diese selber, abgesehen von der Verbindung mit dem Stoffe, womit sie doch eigentlich erst selber (scholastisch) Existenz erlangt, Verwirklichung erhält? Platonische Idee soll sie nicht sein, da sie dabei nur ein starres, jenseitiges Allgemeines wäre, Aristotelische Form an sich auch nicht, da diese Formen (εἴδη) an sich kaum irgendwie oder irgendwo existiren; reines Abstractionsvermögen, Denkkraft ist ebenfalls ganz unbestimmt, da sie ohne Sinnlichkeit gar nichts vermag. Und wenn bewiesen ist, daß der Menschengeist dieses sei, so ist damit seine Selbständigkeit, Subsistenz noch gar nicht bewiesen, wenn unter dieser an sich auch etwas Weiteres gedacht werden könnte als ein bloßer Begriff. Die Thierseelen urtheilen auch, wirken zweckmäßig, zeigen einige Intelligenz gebunden im Instinct und einigermaßen auch eine selbständige, d. h. erkennen, wenn auch nur in geringem Grade, Allgemeines (wenigstens Arten). Dennoch schreibt man ihnen keinen Grad von Immaterialität oder Geistigkeit zu, sondern behauptet, dies Alles geschehe nicht eigentlich durch sie selbständig, sondern Gott, der Schöpfer wirke mit seiner Intelligenz und Führung in ihnen. Nun denn, dasselbe kann man somit auch vom menschlichen Denken und Erkennen behaupten, besonders wenn es sich eben um dieses handelt, das Selbstbewußtsein dabei aber kaum in Betracht kommt. — Was die übrigen Beweisgründe des Thomas für die Unsterblichkeit der Menschenseelen betrifft, so haben sie keine besondere Bedeutung. Wenn z. B. der Wunsch, das Verlangen des Menschen nach Unsterblichkeit, nach Fortdauer als solcher angeführt wird, so ist zu bemerken, daß ein Verlangen nach Fortdauer und ein Streben nach Erhaltung im Dasein alle lebendigen Wesen der Erde bekunden, ohne daß man deshalb ihre Seelen für unsterblich halten kann.

Bei all dem braucht indeß die Wissenschaft nicht darauf zu verzichten, nach Beweisen für die Unsterblichkeit des Menschengeistes zu forschen und die Versuche dazu fortzusetzen. In der That fehlt es auch nicht an Beweisgründen, die zwar nicht direct für die Unsterblichkeit des Menschengeistes zeugen, wohl aber für die Berechtigung, d. h. die Rationalität des Glaubens an dieselbe. Das Verfahren dabei ist aber das indirecte, apagogische Beweisverfahren, wobei von der Annahme des Gegentheils dessen aus-

gegangen wird, was bewiesen werden soll, und von der Unmöglichkeit oder Absurdität dessen, was daraus folgt, nun geschlossen wird auf die Berechtigung der Annahme dessen, was man beweisen will. Gesetzt nun, die Menschenseele sei nicht unsterblich, welche Folgerungen ergeben sich daraus für das gesammte Dasein überhaupt und das Dasein und die Bedeutung der Menschheit und des einzelnen Menschen insbesondere? Es ist dann ein Spiel großer und kleiner Kräfte und Bildungen ohne Zweck und Ziel, alles unendliche Geschehen im Dasein findet statt, ohne daß irgendetwas Bestimmtes, Dauerndes erreicht wird. Viel Lärm um Nichts! Die Erde selbst eine kreisende Kugel im Weltenraum ohne weitere Bedeutung für sich und das übrige Universum; ein Ungeheuer, das immer wieder ziellos verschlingt, was es hervorgebracht hat. Die Menschennatur insbesondere mit Kräften ausgestattet, die größtentheils unentwickelt und ungebraucht wieder verschwinden, die auch im besten Falle zu keiner befriedigenden Ausbildung kommen, während das, was sie wirklich leisten, doch auch wieder schließlich spurlos verschwindet. Das Dasein ist also in diesem Falle zwecklos, irrational, ein grausames Spiel mit bewußtlosen und noch mehr mit bewußten und selbstbewußten Wesen — ohne daß für die Erde und das Universum etwas erreicht wird. Haben dagegen die Menschenseelen auch nach dem Tode noch Fortdauer, dann ist durch sie und in ihnen wirklich etwas erzielt, ein beharrendes Resultat des großen Naturprocesses gewonnen. Wesen, die durch ihr Selbstbewußtsein und ihre Persönlichkeit es als der Mühe werth erscheinen lassen, daß ein so unendliches Geschehen stattfindet, ein so schweres Ringen im Naturproceß und in der Menschengeschichte so unaufhörlich fortdauert. Also, der Glaube an Unsterblichkeit der Menschenseele läßt das ganze Dasein als ein rationales erscheinen, das um eines bestimmten Zweckes und um eines dauernden Resultates — eben der Menschenseelen willen stattfindet. Will also der Mensch die Natur und sich selbst als vernünftiges, rationales Wesen betrachten, so hat er eine Berechtigung zum Glauben an die Fortdauer der menschlichen Seelen nach dem Tode, denn im entgegengesetzten Falle müßte er sich selbst und die Natur als sinn- und zweckloses, irrationales Wesen betrachten. Der Glaube an die Unsterblichkeit entspricht also mehr der Rationalität als der Nichtglaube. In der That, wenn in so merkwürdiger Weise Bewußtsein und Selbstbewußtsein aus diesem Naturproceß hervorgehen konnte, so liegt

darin wol die Andeutung, daß in dem Wesen des Daseins noch mehr und Bedeutenderes begründet sei, als blos das, was die irdische Erscheinungswelt zeigt.

Werfen wir zum Schluß einen Rückblick auf die Psychologie des Thomas, so tritt uns als das am meisten Charakteristische dies hervor, daß sie den Geist des Menschen, die intellective Seele, möglichst streng von der Natur, von der Materie, unterscheidet und in seinen höhern Functionen ganz scheidet davon und unabhängig, organlos thätig sein läßt, wie auch sein Ursprung, im Unterschied von den Naturseelen, auf unmittelbar göttliche Schöpfung zurückgeführt werden will. Thomas ist dazu ebenso durch die Lehre des Aristoteles vom denkenden Geiste (νοῦς) und dessen Verhältniß zum leiblichen Leben veranlaßt, wie durch die kirchliche Dogmatik, direct oder durch Consequenzen. Indeß sind es nicht blos wissenschaftliche (Aristotelische), dogmatische und ethische Rücksichten, die ihn dazu bestimmen, sondern auch, bewußt oder unbewußt, Gründe oder Rücksichten kirchenpolitischer Art liegen dieser Theorie zu Grunde. Die intellective Seele stammt direct von Gott, sie hat in ihren höhern Functionen mit dem Leibe durchaus nichts zu thun, ist ganz unabhängig von ihm, wenn sie auch andererseits in sein Gebiet als Lebensprincip niedere Functionen vollzieht und bestimmend und beherrschend in das sensitive Wirken einzugreifen hat. Damit stellt der Geist an sich und in seinem Verhältniß zum Körper ganz das Verhältniß der Kirche (Papstthum) zum Staate vor. Die Kirche ist direct von Gott gegründet, wie der Geist direct geschaffen wird, sie ist in ihrem höhern Wirken ganz unabhängig vom Staate, wie der Geist unabhängig vom Leibe wirkt. Aber ihrerseits darf sie in das staatliche Gebiet eingreifen bestimmend und leitend, wie der Geist als Lebensprincip in die körperlichen Verhältnisse eingreift. So ist der Staat nur ein rein irdisches Gebiet wie der Leib mit der bloßen Naturseele und deren sensitiven Functionen. Den höhern Geist in der Menschheit aber stellt die Kirche vor und ihr gebührt daher einerseits volle Unabhängigkeit vom Staate, andererseits aber die Befugniß, dennoch als höheres Princip in diese niedere politische und sociale Sphäre einzugreifen. — Aristoteles und die Kirche stimmten wol in der Behauptung der Unabhängigkeit des Denkgeistes (νοῦς, in-

tellectus) vom Naturproceß und dem leiblichen Leben überein, sowie in der Annahme eines außerorganischen Ursprungs desselben, aber in der weitern Ausführung mußten doch Modificationen der Aristotelischen Lehre vorgenommen werden. So entstand ein oft disharmonisches Gemisch von beiden und beide wurden vielfach zu Hindernissen einer freien, lebendigen Fortbildung psychologischer Erkenntniß. Besonders die Dogmen (insbesondere die christologischen über beide Naturen in Christus und die anthropologischen über menschliche Willensfreiheit und göttliche Gnade) wurden Norm und Maßstab psychologischer Lehren; — dogmatische Lehren, die doch größtentheils Wunderbares und Uebernatürliches betreffen und demnach auf Erforschung des blos Natürlichen keinen Einfluß haben sollten. Außerdem wird auch oft auf die Beschaffenheit der leiblosen (separaten) Geister, der Engel, Rücksicht genommen, deren Erkenntniß doch selbst, da sie aller Erfahrung unzugänglich sind, sehr problematisch erscheinen sollte. Endlich war, wie bekannt, ein besonderes Hinderniß unbefangener psychologischer Forschung der allezeit bereite Glaube an dämonische Einflüsse bei allen ungewöhnlichen physisch-psychischen Erscheinungen, sowie überhaupt die Annahme übernatürlicher Einwirkungen auf die Menschenseele, — die von näherer Forschung abhielt, dieselbe als überflüssig erscheinen ließ, ja auch gefährlich machte wegen leicht zu erregenden Verdachtes einer Leugnung des Uebernatürlichen. — Auch Aristoteles mit seinen psychologischen Lehren wurde vielfach ein Hinderniß weiterer Forschung dadurch, daß man seine Aufstellungen als Formeln benutzte, mit denen man logisch operirte, ohne selbständige weitere Untersuchung. Aristoteles hat gewiß auch um die Psychologie seine entschiedenen Verdienste. Diese bestehen hauptsächlich darin, auch die psychologischen Probleme aus der Unbestimmtheit der frühern Philosophie näher formulirt und allgemeine zusammenfassende Bestimmungen gegeben zu haben gegenüber den Unbestimmtheiten der Jonischen Naturphilosophie, der Eleatischen Abstractheit, sowie gegenüber dem äußerlichen Mechanismus der ideenlosen Atomistik. Wie denn Aristoteles auch in diesem Gebiete mehr den Thatbestand feststellte, als eigentlich wissenschaftlich erkannte. Indem nun die Scholastik die Bestimmungen dieser psychologischen Grundlinien als allgemeine, fertige Formeln nahm und damit logisch operirte, wurde die lebendige Wissenschaft mehr und mehr zum Formalismus und zu bloßer Begriffsphilosophie, d. h. zu einer Wissenschaft, die von fertigen

Begriffen ausging, aus ihnen entwickelte, was in ihnen zu liegen schien, und nach bestimmten allgemeinen, meistens sehr problematischen Grundsätzen, wie wir deren kennen gelernt haben, ihre weitern Bestimmungen oder Folgerungen formulirte. Daraus entstand dann jenes eigenthümliche disharmonische Gemisch von Aristotelischen Feststellungen und kirchlichen Lehrvorschriften, wie es besonders bei Bestimmung des Verhältnisses von Geist und Leib und in der Lehre vom Ursprung der Seelen hervortritt. Was bei Aristoteles consequent und verständlich ist, wird bei Thomas willkürlich, unbegründet oder geradezu widersprechend. Aristoteles läßt den νοῦς von außen kommen zum lebendigen, beseelten Leibe hinzu und behauptet, daß derselbe bei seiner Thätigkeit des Leibes nicht bedürfe, organlos wirke; Thomas nimmt dies Alles an, behauptet aber zugleich, daß dieser von außen kommende (bei ihm direct von Gott geschaffene) Geist dennoch zugleich Lebensprincip des Leibes sei. Aristoteles blieb zunächst consequent (obwol freilich bei weiterer Betrachtung auch nicht berechtigt, da εἶδος (ψυχή) und νοῦς doch zuletzt als gleichwesentlich betrachtet werden müssen). Bei Thomas findet sich auch nicht einmal mehr die Aristotelische nächste Consequenz. Es wird bei ihm behauptet einerseits, daß ein und dieselbe Wirkung von zwei wesentlich verschiedenen Ursachen hervorgebracht werden könne, die sensitiven Thätigkeiten nämlich sowol von der sensitiven Seele als von der intellectiven Seele oder vom Geiste, und hinwiederum, daß eine und dieselbe Ursache zwei grundwesentlich verschiedene Wirkungen hervorbringe, der Geist nämlich Ursache sei sowol der sensitiven als der intellectiven Funktionen des Menschen (der Versinnlichung und Entsinnlichung). Nun hat es wol einen Sinn, zu behaupten, die höhere Ursache könne niedere Wirkungen neben den höhern hervorbringen, nicht wohl aber läßt sich sagen — wenn man einmal mit solchen Begriffen operiren will, — daß die höhere Ursache wesentlich verschiedene, ihrer Natur ganz fremde Wirkungen hervorbringen könne, sonst müßte man auch behaupten dürfen, daß der Mensch als höchstes Erdenwesen auch ein Thier, ein Insekt u. s. w. müsse erzeugen können. Doch genug! In Bezug auf die übernatürlichen Einwirkungen auf die Menschenseele durch göttliche Wirksamkeit oder durch dämonische sei nur noch bemerkt, daß die modernen Scholastiker mit dieser Behauptung ihre schwere Noth haben werden dem modernen Hypnotismus gegenüber mit seiner Suggestion, d. h. der geistigen Einwirkung des einen Menschen auf den andern, und zwar auf Intellect und

Willen durch unbewußte Mittheilung und Aufnöthigung, sodaß der eine dem andern im Denken und Handeln unterworfen ist. Denn wenn dies auch beweist, daß geheime Einwirkung auf den Geist des Menschen stattfinden könne und insofern für die übliche theologische Annahme spricht, so ist nunmehr doch die Grenze zwischen natürlicher und sogenannter übernatürlicher Einwirkung vollständig verwischt und allenfalls nur noch durch einen wissenschaftlich werthlosen Machtspruch zu bestimmen.

Literatur zur Psychologie.

Vinzenz Knauer, Grundlinien der Aristotelisch-Thomistischen Psychologie (Wien 1885).

Fr. v. P. Morgott, Die Lehre des heiligen Thomas über die Grundfragen der Psychologie in ihrer Beziehung zur Kirchenlehre und zur neuern Wissenschaft. Programm (Eichstädt 1860).

J. Jungmann (S. J.), Das Gemüth (Innsbruck 1868).

H. Siebeck, Geschichte der Psychologie (I, 2, Gotha 1880).

VI.

Ethik und Politik des Thomas.

Auch in der Ethik und Politik, in der Sitten- und Staatslehre ist die Philosophie des Thomas im Wesentlichen von Aristoteles abhängig, was das eigentlich Philosophische in seiner Darstellung betrifft, wenn auch selbstverständlich wiederum manche Modificationen und Zusätze nicht fehlen und die Lehren des „Philosophen" vielfach mit biblischen Stellen besonders aus dem Alten Testament und allenfalls auch mit Aussprüchen der alten Kirchenlehrer vermischt und verbunden werden. Außerdem aber bildet diese philosophische Lehre für Thomas eben nur die natürliche Grundlage für das Gebiet des sittlichen Lebens und der Staatsordnung, über welche dann erst die specifisch christliche oder theologische Lehre von der übernatürlichen Sittlichkeit und vom Verhältniß des Staates mit seiner Wirksamkeit zum Reiche des Uebernatürlichen oder zur Kirche (zur päpstlichen Hierarchie) sich erhebt. Wir werden daher in beiden Gebieten zwar zunächst und hauptsächlich seine philosophischen Lehren von der natürlichen Sittlichkeit und dem natürlichen Rechtsleben im Staate kurz und übersichtlich darzustellen haben, dürfen aber auch seine Ansichten über das Uebernatürliche in beiden Gebieten nicht ganz unberücksichtigt lassen. Der kurzen Darstellung werden wir dann wiederum unsere kritische Prüfung wenigstens der wichtigsten Punkte, um die es sich hauptsächlich handelt, folgen lassen.

1) Die Thomistische Ethik.[1]

a. Die erste und fundamentale Frage der Ethik, d. h. der Wissenschaft von dem sittlichen Wollen und Handeln, ist die nach dem

[1] S. th., P. I. II. und II. II. S. c. Gent., lib. III. Quaest. disput. De veritate. De malo. De spirit. creat. Com. in Ethic. (Nicomach.) Aristot.

eigentlichen und höchsten Ziele, und also nach der wahren Aufgabe des Menschen, denn diesem höchsten Ziele gemäß muß sich eben das menschliche Wollen und Streben gestalten. Nach Thomas ist dieses höchste Ziel nichts anderes als die Glückseligkeit des Menschen, — wie ja jedes Wesen doch wol keine andere Aufgabe haben kann, als ein glückliches Dasein zu erstreben, — jedenfalls nicht für das Gegentheil ausdrücklich bestimmt sein und sich dessen Erreichung zur Aufgabe stellen kann. Die menschliche Glückseligkeit muß selbstverständlich der Natur des Menschen angemessen sein, wie es bei jedem Wesen nicht anders sein kann. — Diese Natur des Menschen ist aber ihrem höheren, eigentlich entscheidenden Theile nach eine geistige; demnach muß auch die Glückseligkeit des Menschen hauptsächlich und in entscheidender Weise im Geistigen gesucht werden. Bedingt aber ist die Glückseligkeit durch den Besitz und Genuß dessen, was glücklich oder glückselig macht; für den Menschengeist aber sind dies die geistigen Güter und vor Allem das höchste geistige Gut, d. h. Gott. Das höchste Ziel des Menschen ist daher nach Thomas nur Gott, weil er allein für ihn das höchste Gut ist, dessen Erreichung und Genuß die wahre, dauernde Glückseligkeit begründet. Sie ist gegeben durch die unmittelbare Anschauung Gottes, wie er ist, und kann daher in diesem Leben nur unvollkommen erreicht werden, vollkommen dagegen erst im Jenseits nach dem Tode. — Die nächste Frage der Ethik ist dann, wie und wodurch dieses höchste Ziel zu erstreben, dieses höchste Gut und damit die Glückseligkeit zu erreichen sei. Gott selbst als das höchste Gut wird hiebei wiederum aufgefaßt als das wahre Sein, durch Theilnahme an welchem Alles das Sein erhält und gut ist, daher dann auch das Gegentheil des Guten als Nichtsein, als Mangel, Beraubung aufgefaßt wird. — Zwischen dem menschlichen Willen und Streben und dem höchsten Gute oder Gott ist aber eine Stufenfolge von untergeordneten Gütern und Strebenszielen, die nur mehr oder weniger beglücken oder befriedigen können. Insbesondere sind die sinnlichen Güter und Genüsse nicht das, was wahrhaft beglückend oder beseligend sein kann für den Menschengeist; aber auch die mehr geistigen Güter untergeordneter Art beglücken nicht vollständig, ja selbst die Tugend ist nicht schon die Glückseligkeit, wie die Stoiker annahmen, sondern nur Mittel dazu. Wirkliche und vollständige Glückseligkeit kann dem Menschen nur das höchste absolute Gut oder Sein, d. h. Gott, gewähren. — Mit dieser Lehre schließt sich

Thomas zwar zunächst an das christliche Lehrsystem an, der Bibel und der Kirchenlehre folgend; indeß auch mit Aristoteles' philosophischer Weltauffassung läßt sich dieselbe ohne besondere Schwierigkeit in Einklang bringen, denn auch bei Aristoteles ist Gott zwar zunächst die erste bewegende Ursache von Allem, aber zugleich höchstes, letztes Endziel von Allem, und zwar so, daß beides in Eins zusammenfällt, indem Gott eben als bewegende Ursache dadurch wirkt, daß er das angestrebte Endziel aller Bewegung ist und diese Bewegung eben als Endziel verursacht. Und zwar verursacht durch seine Vollkommenheit, also dadurch, daß er Allem als das höchste erstrebenswerthe Gut erscheint und durch seine Vollkommenheit Alles zur Liebe und zum Streben nach diesem seinen vollkommenen Wesen anregt (κινεῖ ὡς ἐρώμενον).

Nach der Bestimmung des höchsten Zieles des menschlichen Daseins und Wirkens entsteht die Frage nach der richtigen Art und Weise, nach diesem Ziele zu streben und es zu erreichen, nach den Bedingungen und Mitteln dabei und den wirkenden Factoren im sittlichen Leben. Die rechte Art und Weise nun wird durch das Gesetz bestimmt, das als ein Ausdruck des göttlichen Willens aufzufassen ist, der theils durch die menschliche Vernunft selbst kund wird, theils durch die besondere göttliche Offenbarung den Menschen zur Kenntniß kommt. Bei der Befolgung dieses Gesetzes oder der sittlichen Normen als Ausdruck des göttlichen Willens haben sich von seiten des Menschen die zwei geistigen Grundvermögen, die Vernunft und der Wille, und zwar der freie Wille, zu bethätigen. Die Vernunft als die Leuchte und gewissermaßen Leiterin des Willens, dieser als freies Wahlvermögen und executive Macht bei der Erfüllung des durch Vernunft und Offenbarung kundgegebenen und als Pflichtgebot hingestellten sittlichen Gesetzes. Zu dieser Befolgung aber wird auf dem kirchlichen und scholastischen Standpunkt auch noch die besondere göttliche Mitwirkung oder die Gnade-Mittheilung von seiten Gottes für nothwendig erachtet. Was den menschlichen Willen insbesondere betrifft, so wird an ihm bezüglich des höchsten Zieles oder der Glückseligkeit noch ein Moment der Nothwendigkeit unterschieden, gleichsam die Naturseite desselben. Nach Thomas ist dies das Verlangen des Willens nach dem höchsten Ziele, d. h. der Seligkeit, das so nothwendig sei wie die Zustimmung der Vernunft zu den höchsten Principien (S. th., I, q. 82 a 1). Ueber diesem Nothwendigen erhebt sich dann erst das freie Moment, die Wahl-

freiheit bezüglich der verschiedenen Güter des Daseins und der Gebote des Sittengesetzes. Nämlich daß der Mensch resp. der menschliche Wille (und die Vernunft!) nach Glückseligkeit verlangt und danach strebt, ist ihm nothwendig, ist in seiner Natur begründet und hängt nicht von ihm, von seinem Belieben ab.[1] Dagegen in Bezug auf die Mittel und Wege nach diesem Ziele ist ihm selbständige Entscheidung, freie Wahl, d. h. Entscheidung aus dem eigenen Wesen, aus innerm Princip (ex principio intrinseco) heraus möglich. Zugleich aber ist diese Entscheidung und Wahl keine unbedingte und blinde, — soll dies wenigstens nicht sein, — sondern ist von der Vernunfterkenntniß, von der Einsicht bedingt. Je nachdem der Wille sich nach dieser Einsicht entscheidet, also der Vernunft Folge leistet, oder vom bloßen selbstsüchtigen, insbesondere dem sinnlichen Begehrungsvermögen bestimmen läßt, will und vollbringt der Mensch Gutes oder Böses und nähert sich dadurch dem höchsten Ziele oder entfernt sich davon.

Durch Intellect und Wille, die sich auf das Gute richten und es vollbringen oder realisiren in Erkenntniß und Befolgung des Gesetzes (als göttlichen Willensausdruckes) wird die Tugend begründet mit ihren verschiedenen Arten, die, wie schon bemerkt, zwar nicht selbst das eigentliche Ziel des Willensstrebens ist, aber das nothwendige Mittel, dieses Ziel zu erreichen. Zum Entstehen und zur Uebung der Tugend, zur Vollbringung des Guten ist aber auch noch — wenn auch in verschiedenem Grade bei den verschiedenen Tugenden — die directe göttliche Einwirkung auf den Menschengeist nothwendig, ja manche Tugenden sind ganz das Werk Gottes im Menschen; andere sind wenigstens nicht ohne göttliche Mitwirkung möglich. — Was die Eintheilung der Tugenden betrifft, so unterscheidet Thomas drei Klassen: Theologische oder von Gott direct mitgetheilte, sogenannte eingegossene Tugenden, nämlich Glaube, Hoffnung und Liebe, dann intellectuelle und endlich moralische Tugenden. Die sogenannten theologischen Tugenden werden also als vollständig von Gott selbst stammend bezeichnet, sodaß Intellect und Wille demgemäß (als selbstthätig) dabei ganz außer Betracht kommen müssen. Bei den intellectuellen Tugenden (offenbar den dianoetischen Tugenden des Aristoteles nachgebildet) ist als der eigentliche Factor oder als Subject derselben der Intellect zu

[1] Quaest. disp. De verit., q. 22 a 5. Ibid. De malo, q. 3 a 1.

betrachten, wenn auch immerhin der Wille dabei sich mitbethätigen muß (jedenfalls insofern die Erkenntnißthätigkeit auch mit Willensfunction verbunden ist). Erst bei den moralischen Tugenden ist der Wille mit seiner freien Entscheidungsmacht und Wahlfreiheit der eigentliche Factor, während der Intellect mit seiner Erkenntnißthätigkeit und Einsicht allerdings die nothwendige Bedingung ist, unter welcher allein der Wille als vernünftiger und freier sich im Wollen und Handeln bethätigen kann. Bei diesen moralischen Tugenden werden zunächst, im Anschluß an die Platon'sche Lehre, vier Cardinaltugenden unterschieden: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigkeit. Unter diese vier Cardinaltugenden werden die übrigen moralischen Tugenden eingeordnet und einer nähern Betrachtung unterzogen, sowie auch die Gegensätze derselben dabei ihre eingehende Berücksichtigung finden. In ähnlicher Weise wird auch bei der nähern Erörterung der theologischen Tugenden verfahren, sodaß dieselben insofern doch wieder wie die moralischen Tugenden betrachtet und behandelt werden, im Widerspruch mit dem ihnen zugeschriebenen Grundcharakter, — wie wir im Folgenden näher darzuthun haben. — Als die eigentlichen und vollen Thaten des freien Willens sind demnach die moralischen Tugenden zu betrachten. Bei der Bestimmung dieses freien Willens wird zunächst aller äußere Zwang von ihm und seiner Thätigkeit ausgeschlossen, wie er ausschließlich in mechanischer Weise bei leblosen Dingen stattfindet; aber auch die innere Nöthigung wird verneint, wie sie in organischen Gebilden im Pflanzen- und Thierreich sich geltend macht. Wesentlich ist der Willensbethätigung der Zweck, das Ziel der Bewegung oder Thätigkeit, wodurch eben das Wollen oder Nichtwollen und die Art der Richtung des Wollens veranlaßt wird. Die Bethätigung des Willens und die Richtung dieser Thätigkeit geht wesentlich aus ihm selbst hervor, — aber allerdings nicht blindlings, sondern im Lichte oder unter Leitung der Vernunft. Die nähern Erörterungen des Thomas beziehen sich auf das Verhältniß des Willens zur Sinnlichkeit, zum sinnlichen Begehrungsvermögen; dann auf dessen Verhältniß zur Vernunfterkenntniß und zu Gott, — wovon schon früher die Rede war und worauf wir noch mit einigen Bemerkungen zurückkommen werden. — Außer diesen Factoren des sittlichen Wollens und Lebens werden von Thomas auch noch sogenannte freie Gnadengaben oder Gaben des heiligen Geistes für den Menschen angenommen zur Förderung der sittlichen Voll-

kommenheit und zur Erreichung des höchsten Zieles des Menschen, der Glückseligkeit, nämlich durch die unmittelbare Anschauung und den Genuß göttlicher Vollkommenheit im Jenseits. Die Erörterung hierüber gehört indeß in das rein theologische Gebiet und kann daher hier übergangen werden. — Aber auch noch Gebote der Kirche sind zum Behufe des sittlichen Strebens, zur gesicherten Erreichung des ewigen Zieles von Thomas in Erwägung gezogen, um sie vom Standpunkte der ethischen Aufgabe des Menschen zu begründen und zu rechtfertigen, also gewissermaßen unter sittlichem Gesichtspunkt als rational erscheinen zu lassen. Insofern können daher diese auch in philosophischer Beziehung nicht ganz unerörtert bleiben.

b. Indem wir uns nun zur nähern Betrachtung und kritischen Würdigung der philosophischen Ethik des Thomas wenden, können wir vor Allem zugeben, daß Thomas das höchste Endziel des menschlichen Daseins und ethischen Strebens richtig bestimmt habe, indem er dasselbe als Glückseligkeit auffaßte. Im Allgemeinen stimmt dies ja auch ganz mit der Auffassung der alten Philosophie überein, insbesondere auch mit der des Aristoteles; denn allenthalben wird in der spätern Philosophie, besonders von Sokrates an die Glückseligkeit als das eigentliche Lebensziel des Menschen aufgefaßt. In den philosophischen Richtungen nach Aristoteles trat sogar die eigentlich theoretische, insbesondere die naturphilosophische und metaphysische Forschung in der Philosophie ganz zurück und dafür das praktische Problem der Ethik in den Vordergrund. Denn man strebte nicht mehr so sehr nach Erkenntniß der Wahrheit an sich, als vielmehr danach, zu bestimmen, auf welche Weise, durch welches Streben oder Verhalten man glücklich oder glückselig werden und damit den eigentlichen Zweck des Daseins erreichen könne. Freilich, die Glückseligkeit selbst ward gar verschieden bestimmt und in Verschiedenem gefunden oder wenigstens gesucht. — Auch darin kann philosophisch dem Thomas ganz wohl beigestimmt werden, daß er in Gott, wie den Anfang oder Ursprung, so das Ziel des Daseins angenommen hat, — worin ihm ja auch, wie schon bemerkt, Aristoteles vorangegangen ist auf philosophischem Gebiet. Nur freilich ist dabei Gott aufzufassen nicht in so unvollkommener Weise, wie es in den verschiedenen Religionen mehr oder weniger geschieht, in naturalistischer oder anthropomorphistischer Weise, sondern als Idee und Ideal der Vollkommenheit, als absolutes Ideal der

Vernunft, als welches er uns wenigstens im Menschengeiste, im Intellect sich kundgibt oder offenbar wird, und durch seine Idee bestimmend auf alles Erkennen, Fühlen und Wollen des Menschen, besonders ideal bildend und erhebend wirken kann. Insofern ist Gott schon im Diesseits das höchste und beglückendste Gut des Menschen. Wenn übrigens auch bei Thomas Gott, das höchste Gut und das Sein als identisch gesetzt werden, Gott als das wahre Sein aufgefaßt wird, durch Theilnahme an welchem alles übrige Seiende erst Sein hat, während es sonst wie nichtseiend betrachtet wird, so kann dies leicht zu Misverständnissen verleiten. Man bemerkt darin noch einen Nachklang an die Eleatenlehre vom Sein und an orientalische Anschauungsweisen, — bei welchen die sinnliche, endliche Erscheinungswelt nur als ein Nichtseiendes oder als Schein und Täuschung aufgefaßt ist. Mit der Kategorie Sein ist überhaupt in der Scholastik vielfach ein zweideutiges Spiel getrieben, das auch bei Thomas nicht ganz vermieden wird. Der Begriff „Sein" wird in der That in zwei sogar wesentlich verschiedenen Bedeutungen gebraucht, da derselbe einerseits wahre, in sich selbst Bestand habende Realität oder Substanz bedeutet, andererseits aber nur Existenz aussagt. Dadurch ist es möglich, daß der Begriff vielfach in zweideutiger Weise angewendet wird. Wahres Sein, d. h. wahre Realität oder Wesenheit, hat das, was in sich selbst besteht, zu seinem Sein (Existiren und Wesen) keines Andern bedarf, also Substanz ist (id cujus essentia involvit existentiam). Davon verschieden ist „Sein" im Sinne von Dasein oder Existiren, das auch von solchem ausgesagt wird, was nicht in sich selbst besteht, sondern an einem Andern oder durch ein Anderes sein oder existiren kann. Dies ist das Accidentelle (quod in alio est, cujus essentia non involvit existentiam). Dieses Accidentelle hat auch Realität, existirt auch wirklich, ja gibt dem Substantiellen vielfach erst wahrhaft Sinn und Bedeutung, ist daher nicht als ein Nichtseiendes oder Nichtiges, oder als bloße Privation oder Mangel, oder auch nur als nicht wahrhaft Seiendes zu betrachten; denn es kann sehr wahrhaft sein sowohl real als ideal. Auf Gott angewendet bedeutet nun Sein beides, sowohl wahre Realität oder Substantialität als auch Existenz, da beides hierbei in Eins zusammenfällt. Aber auch auf die Welt, das Endliche kann Sein im Sinne von wahrer Realität oder Substantialität und nicht blos im Sinne von Wirklichkeit als Accidenz angewendet werden, wie schon früher erörtert wurde. Es muß dies angenommen

werden (gerade auf scholastisch-theistischem Standpunkt), wenn man mit dem Schöpfungsbegriff und der Schöpferthätigkeit Ernst machen und der Welt ein wirkliches Sein beilegen, sie nicht für bloßen Schein erklären will. Selbst wenn sie ihrem ganzen Wesen nach als entstanden durch einen göttlichen Schöpfungsact aufgefaßt wird, muß in ihr etwas Substantielles angenommen werden, nicht blos lautere Accidenz oder Contingenz, es sei denn, daß sie als blos gehaltloser, verschwindender Schein oder als wechselnder Complex von modi betrachtet wird. Wird sie, wie es bei der theistischen Schöpfungslehre der Fall ist, als wirklich von Gott verschiedene Realität aufgefaßt, so muß sie in ihrer Grundlage wenigstens substantiell sein. Man kann, ja muß daher auf diesem Standpunkt eine absolute Realität oder Substantialität annehmen, die in sich und durch sich selbst besteht (Substanz und Causa sui ist), und eine relative Substanz (für die Welt), die zwar nicht von sich oder durch sich, aber doch in sich selbst besteht (cujus essentia involvit existentiam); außerdem dann ein Accidentelles, das nicht durch und nicht in sich selbst besteht, sondern nur existirt an einem Andern oder durch ein Anderes. Wenn also behauptet wird, die Welt habe ein Sein nur durch Theilnahme am wahren, d. h. göttlichen Sein, so ist dies nicht so zu verstehen, als ob die Welt für sich kein wirkliches Sein oder Wesen habe, sondern nur göttliches, oder vielmehr an sich oder für sich nur substanzloses Accidens sei. Auch von dem Wesen der Welt kann man daher Sein im doppelten Sinne aussagen: im Sinne von Substanz oder selbständiger, in sich selbst bestehender Wesenheit und im Sinne von Existenz. In letzterer Bedeutung kann man Sein auch vom Accidentellen aussagen, denn es existirt auch wirklich (eben als Accidenz) und hat wirkliche, thatsächliche Realität, und zwar nicht blos in allgemeiner, sondern stets in eigenthümlicher, bedeutungsvoller Weise. Es ist nicht als ein Nichtiges oder wie Nichtseiendes aufzufassen, — etwa schon deshalb, weil es entsteht und vergeht; denn in diesem Falle müßte auch das Höchste und Beste in der Welt, müßten die Gedanken und Willensacte aller Art als ein Nichtseiendes oder Nichtiges betrachtet werden. Hienach ist nun auch die Frage um das Sein des Bösen oder um die Wesenheit desselben zu beantworten. Dasselbe wird von Thomas vielfach als Privation, als Nichtseiendes oder Unwirkliches bezeichnet, — folgend der Auffassung von Augustinus. Doch fehlt es auch nicht an Stellen, in denen dasselbe immerhin als

Wirkliches oder wenigstens als durch seine Beziehung zu dem Seienden Wirkendes, also doch nicht Nichtseiendes betrachtet wird, so daß es sich mehr um Wortdifferenzen und um unpassende Ausdrucksweise zu handeln scheint, als um thatsächlich ganz irrthümliche Auffassung. In der That kann ja der Begriff Sein und Wirklichkeit mit vollem Recht auch auf das moralisch Böse wie auf das physische Uebel angewendet werden. Das physische Uebel ist ein abnormes, unrichtiges Sein, welches das richtige, normale Sein aufhebt oder wenigstens stört. Um dies zu können, muß es etwas Wirkliches, weil Wirkendes, sein, wie dies z. B. bei der Krankheit der Fall ist. Das Nichtsein, Nichts kann überhaupt nichts wirken, weil es eben Nichts ist. Wenn Nichts auf ein Sein oder Seiendes wirkt, so wird eben nichts geschehen und keine Veränderung hervorgebracht werden, da Nichts keine Ursache ist, die doch zu jeder Veränderung, d. h. Wirkung, gehört; es hat demnach überhaupt keinen Sinn, zu sagen, das Nichts wirke auf Etwas. — Aehnlich verhält es sich mit dem moralischen Uebel oder dem Bösen. Auch dieses ist nicht ein Nichtseiendes oder eine Privation, sondern sowohl als Gesinnung wie als That ein Positives, welches das Gute aufheben und oft große und verderbliche Wirkungen und Nachwirkungen hervorzubringen vermag. Demnach kann doch wol auch der Begriff „Sein", wenigstens im Sinne von „Wirklichkeit oder Existenz" auf das Böse angewendet werden, wenn auch nicht im Sinne von wahrer, seinsollender Realität oder geradezu im Sinne von Substanz, d. h. in sich selbst bestehender Wesenheit, wodurch ja das Böse gewissermaßen den Charakter der Absolutheit erhielte, wie es bei dem schroffen Dualismus der Fall ist. Augustinus, der eine Zeit lang dem Manichäismus zugethan war, welcher das Böse für eine Substanz erklärte, kam nach seiner Abwendung von dieser Sekte gewissermaßen in das andere Extrem, indem er, um nur auf das Entschiedenste den frühern manichäischen Grundirrthum, daß das Böse eine Substanz sei, zu vermeiden, nun geradezu dasselbe als eine bloße Privation (des Guten oder des Seins) auffaßte. Aber so wenig die Krankheit bloße Privation der Gesundheit ist, da doch auch zur Privation schon eine Ursache gehört, — abgesehen von der thatsächlichen Wirkung, — so wenig kann auch das Böse als bloße Privation, als Nichtseiendes oder bloße Verneinung aufgefaßt werden; denn es ist nicht blos contradictorischer, sondern conträrer Gegensatz des Guten, hat also als solcher ein wirkliches, reales Sein.

Als Ziel (eigentlich mehr als Mittel für das höchste Ziel: die Glückseligkeit) des ethischen Wirkens oder Strebens wird auch die Gottähnlichkeit bezeichnet, die daher insofern auch als bestimmendes oder leitendes Princip des sittlichen Lebens betrachtet wird. An sich ist dies ganz richtig, da das Streben nach sittlicher Vollkommenheit wie das Streben nach jeder Art von idealer Vollkommenheit als eine Verähnlichung mit dem Göttlichen aufzufassen ist. In der Wirklichkeit aber ist dieses Princip wenig zuverlässig und anwendbar, da die Idee Gottes oder die göttliche Vollkommenheit von der Menschheit so wenig klar erkannt und bestimmt werden kann. Betrachtet man die geschichtliche Entwickelung der Menschheit in dieser Beziehung, so findet man allenthalben sehr unvollkommene Auffassungen des göttlichen Wesens und seiner Eigenschaften, sowie des göttlichen Wirkens in der Welt und insbesondere in der Menschheit. In den verschiedenen Religionen, selbst in den vollkommensten, werden Gott Eigenschaften und Thätigkeiten zugeschrieben, die nichts weniger als sittliche Vollkommenheit des Menschen begründen würden, wenn er sie nachahmte, um Gott ähnlich zu werden. Abgesehen ganz von den Gottheiten der sogenannten heidnischen Religionen, — selbst im Alten Testamente wurde Gott Manches zugeschrieben, was der sittliche Mensch nicht nachahmen darf, worin er also keine Gottähnlichkeit anstreben durfte, wenn er sittliche Vollkommenheit suchte: Zorn, Rache, unbarmherzige Strafe durch Generationen hindurch u. s. w. Selbst der christliche Gott wurde, freilich im Widerspruch gegen die Lehre Jesu, Jahrhunderte hindurch als strenger, ja grausamer Herrscher betrachtet, als ein Wesen, das blinde Unterwerfung fordert, keinen wirklichen Vernunftgebrauch gestattet und Blut und Tod aller derer fordert, welche der Kirchenbehörde, die sich für seine Stellvertretung ausgibt, sich nicht unbedingt im Glauben unterordnen. Und außerdem wird Gott ein Verhalten der Natur und den Menschen gegenüber zugeschrieben, wie es kein wirklich sittlicher Mensch nachahmen darf. Es wird einerseits behauptet, daß er Alles erhalte und führe und ohne ihn und seine Vorsehung nichts geschehe, und dennoch wüthet die Natur so oft furchtbar zerstörend gegen die Menschen, leiden Tausende unsägliche Qualen, gehen erbarmungslos zu Grunde, ohne daß Gott ihnen Hülfe, Linderung und Rettung brächte, obwol ihm die Macht dazu beigelegt wird. So dürfen die Menschen sich gegenseitig nicht verhalten, wenn sie die Pflicht der Nächstenliebe üben

und sittliche Vollkommenheit erstreben wollen. Sie sind verpflichtet, sich gegenseitig nichts Uebles zuzufügen, auch selbst nichts zuzulassen, was den Nächsten schädigen oder unglücklich machen könnte, wenn sie es verhindern können, und außerdem sich gegenseitig Gutes zu erweisen und zu beglücken, wo es möglich ist. An sich also kann wol Gottähnlichkeit als höchstes Ziel menschlichen Strebens betrachtet werden und als bestimmendes Princip des sittlichen Verhaltens, aber nur dann, wenn die Idee Gottes rein und vollkommen erkannt, ins menschliche Bewußtsein gebracht ist. Bei der thatsächlich bestehenden Unvollkommenheit des menschlichen Gottesbewußtseins aber ist die Aehnlichkeit mit dem so unvollkommen gedachten Gott nicht ein sicheres Princip für das sittliche Gesetz. Die Entwickelung der Ideen der Vollkommenheit, insbesondere der Idee des Guten und des Rechtes, erhöhen auch die menschliche Gottesidee, reinigen das Gottesbewußtsein, und nur infolge hiervon wird es immer mehr möglich werden, die Gottähnlichkeit wirklich als Princip und Ziel des sittlichen Strebens für den Menschen aufzustellen. Vieles ist in dieser Beziehung durch Wissenschaft und Cultur schon geleistet, wenigstens bei den Culturvölkern, und noch Höheres muß beständig angestrebt werden trotz des Widerstandes der sogenannten positiven, stabilen Religionen.

Aehnlich verhält es sich mit dem sogenannten göttlichen Gesetz als Ausdruck des göttlichen Willens. Auch dieses wäre an sich das ganz richtige normgebende, leitende Princip des sittlichen Strebens für den Menschen; allein auch der Wille Gottes und sein Gesetz, wie verschiedenartig ist er von den Menschen aufgefaßt, wie mannichfach modificirt in den Religionen und philosophischen Systemen, sodaß nur die allgemeine Forderung von ihm übrigbleibt, nicht eine inhaltlich bestimmte Formulirung und klarer Ausdruck desselben! Allerdings erheben besonders die Religionen als göttliche Offenbarungen den Anspruch, daß ihre Lehren vom göttlichen Willen und Gesetz unbedingt richtig seien und absolute allgemeine Geltung zu beanspruchen haben. Allein zunächst sind es nur Behauptungen neben andern specifisch gleichartigen, aber doch abweichenden, die auf gleiche Geltung Anspruch erheben. Wirkliche Göttlichkeit kann nur jenen zuerkannt werden, welche auch der Vernunft sich unmittelbar als nothwendige, seinsollende Normen aufdrängen, wie gewisse allgemein gültige natürliche Gesetze für das menschliche Thun und Lassen. Die Vernunft ist

also hiemit doch als das letzte Kriterium und als das Princip der Gültigkeit der Gesetze für das moralische Gebiet anzunehmen. Dies gilt ja bekanntlich so sehr, daß diese Vernunftprüfung bezüglich des wahrhaft Sittlichen sogar das schließlich Entscheidende bei der Untersuchung darüber ist, ob eine sich für göttlich ausgebende Offenbarung wirklich göttlich sei oder nicht. Was dem natürlichen sittlichen Gefühl und Gesetz widerspricht, kann nicht als göttliche Offenbarung anerkannt werden; darüber aber entscheidet zuletzt doch nur die menschliche Vernunft, sobald sie einen gewissen Grad der Entwickelung erreicht hat. Dieses Princip, die Vernunft selbst mit der idealen Anlage insbesondere auch der Idee des Guten und der Sittlichkeit ist aber nicht ein starrer Maßstab, an dem nur zu messen ist, sondern ist lebendig und daher wie alles Lebendige dieses Daseins entwickelungsfähig und -bedürftig, also selbst auch der Vervollkommnung fähig und bedürftig; darum aber auch der Verirrung und Verbildung unterworfen, wie es mit Unbildung beginnt. Die menschliche Geschichte gibt davon hinreichend Zeugniß, und selbst die Geschichte des Christenthums zeigt nur zu klar, wie sehr das sittliche Bewußtsein und die ethische Einsicht, nicht blos das ethische Leben, dem Verfalle und der Verirrung unterworfen ist und nur durch große Anstrengung hervorragender Geister und fördernde Umstände wieder allmählich gereinigt und gehoben werden kann. — Wenn also auch das Gesetz der Natur als eine von Gott dem Menschengeiste eingepflanzte Norm oder, nach der intellectuellen Seite, als derselben mitgetheiltes Licht nach Thomistischer Weise aufgefaßt wird, so ist nichtsdestoweniger erst eine längere Entwickelung der geistigen Kräfte der Menschheit nothwendig, damit es allmählich auflebe, zum Bewußtsein komme und die praktische Thätigkeit der Menschen bestimme. Und zwar geschieht diese Entwickelung wesentlich durch die Bethätigung der menschlichen Vernunft. Bei Kindern, Idioten und Wilden, überhaupt bei geistig unentwickelten Menschen kann sich auch das ihnen immanente, für das geistige, insbesondere das sittliche Leben bestimmte Gesetz der Natur nicht zur Geltung bringen. Dies gilt so sehr, daß solche ihrer Vernunft nach ganz unentwickelte Menschen selbst einer göttlichen Offenbarung der Wahrheit und des Sittengesetzes nicht fähig wären, da sie, als ganz urtheilsunfähig, dieselbe als solche nicht zu erkennen und zu würdigen vermöchten. Denn selbst sogenannte Wunder würden für solche keine speciellen Beweise sein können,

da sie auch die Natur mit ihren Gegenständen und ursächlichen Verhältnissen nicht kennen und daher das Wunderbare oder das Wunder vom natürlichen Geschehen gar nicht zu unterscheiden vermöchten. Bei Thomas muß die Schwierigkeit hierbei um so größer erscheinen, da er neben dem göttlich gegebenen Naturgesetz in der Menschennatur noch ein Gesetz der Begierlichkeit (des Fleisches) annimmt, das der Teufel hinzugefügt hat, — zum Weizensamen gleichsam den Samen des Unkrautes hinzufügend, — was freilich weder philosophisch bewiesen, noch thatsächlich eigentlich constatirt werden kann aus den natürlichen Kräften und Neigungen des Menschen. Denn diese haben doch stets gute und schlimme Seiten zugleich, weil es eben lebendige Kräfte sind eines der selbständigen Willensbethätigung fähigen Wesens.

Von seiten des Menschen sind Vernunft (Intellect) und Wille als Factoren der sittlichen Gesinnung und des sittlichen Strebens anzunehmen. Das Gemüth kennt Thomas, wie wir schon wissen, noch nicht, und seine Anhänger sträuben sich pflichtschuldigst auch jetzt noch gegen die Thatsächlichkeit dieses Seelenvermögens, wodurch das Zumutheſein, die Seelenstimmung sowie die Gefühle in ihrem Wesen und ihren Arten begründet sind. Ein Verhalten, das ebenso berechtigt ist, wie wenn die Empfindungsnerven der modernen Physiologie hartnäckig geleugnet und nur die sensuellen und motorischen Nerven zugelassen würden! — Durch den Intellect mit seiner rationalen Thätigkeit muß dem Menschen überhaupt Erkenntniß des sittlichen Gebietes zutheil werden, müssen Gesetz und Ziel des sittlichen Strebens, die verschiedenen Güter erkannt werden, ferner die Gebote und Verbote, sowie die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, gegen den Nächsten und gegen Gott. Von Aristoteles hat Thomas unter anderm auch die Auffassung des ethischen Actes als eine Art Syllogismus angenommen, mit allgemeiner Regel als Obersatz, besonderem Fall als Untersatz und dem Willensact oder der Handlung selber als Schluß, und man kann dies gelten lassen, obwol sachlich damit nichts gewonnen ist. — Obwol aber die Vernunfterkenntniß unumgänglich nothwendig ist zur Bethätigung des Willens und zum ethischen Streben, so kann sie doch den Willen nicht determiniren oder zwingen, sondern ihm durch ihr Licht nur die Bethätigung ermöglichen in Bezug auf das Ziel des Strebens und auf die Freiheit der Wahl dieses Zieles, sowie der Mittel und Wege, es anzustreben oder auch nicht. Im Allgemeinen ist dies wol richtig,

wenn auch bezüglich der nähern Art und Weise, wie dies geschieht, überhaupt bezüglich des Verhältnisses von Vernunft und Wille mit Selbstbestimmung und Freiheit der Wahl, sowie des Verhältnisses des rationalen Willens zum niedern Begehrungsvermögen große Dunkelheit herrscht, wie früher schon bemerkt wurde. Dem Willen selbst wird gleichsam eine doppelte Seite zugeschrieben, — eine nothwendig bestimmte Seite und eine freie, unbestimmte, wodurch die Wahlfreiheit ermöglicht oder begründet ist. Die dem Willen immanente Nothwendigkeit ist die Naturseite desselben und bezieht sich auf das höchste Ziel und Gut des Menschendaseins, auf die Glückseligkeit, und demgemäß auf Gott selbst. Glückselig zu sein verlangt und erstrebt der Mensch nothwendig (wie jedes Wesen nach Wohlbefinden verlangt), es steht nicht in seinem Belieben, nach Glückseligkeit zu verlangen oder auch nach dem Gegentheil, er muß dieselbe begehren oder wollen. Es ist dies im Grunde genommen nur die Natur und Daseinsrichtung des empfindenden, lebendigen Wesens überhaupt, aus welcher dann das Begehren und der Wille erst hervorgehen, der selbst aber noch nicht Wille im eigentlichen Sinne ist. Auch haben wir darin wol einen Nachklang der Lehre des Sokrates zu erblicken, daß jeder Mensch sein eigenes Bestes wolle, sobald er es nur richtig erkennt, und niemand das Gegentheil für sich begehre, woraus sich ihm die Folgerung ergab, daß das richtige Wissen unmittelbar die Tugend, das habituelle Streben nach dem Besten mit sich bringe, Wissen also und Tugend gewissermaßen in Eins zusammenfallen und die Tugend daher lehrbar sei. Indeß hat dieses allerdings naturnothwendige Verlangen nach Glückseligkeit und nach dem höchsten Gute oder Gott keine wirkliche, sachliche Bedeutung, sondern nur eine mehr formale. Es ist nur das Daß des Strebens als nothwendig anzuerkennen, nicht aber das Was, das Sachliche, da in Bezug auf dasjenige, was wirklich beglückt oder glückselig macht, große Unbestimmtheit und Täuschung besteht und Irrthum vorhanden ist, sogar auch noch, wenn wirklich Gott oder die Gottheit selbst als das höchste Gut und Ziel des menschlichen Willensstrebens angenommen wird; denn die Vorstellung oder der Begriff von Gott selbst ist auch wiederum sehr unbestimmt, wird sehr unvollkommen gebildet, vielfach sehr irrthümlich und sogar zur Caricatur entstellt. Demgemäß ist die genannte nothwendige Naturseite des Willens keine eigentlich sachlich bestimmte, sondern nur eine formale, die erst eines Inhalts

bedarf; dann aber in Bezug auf diesen, weil er sachlich nur relativ richtig sein kann, dürfte ihr nicht mehr eigentlich zwingende, nöthigende Gewalt zukommen. Die ursprünglich unbestimmte und daher der freien Bestimmung und der Wahlfreiheit fähige Seite des Willens bezieht sich nicht wie die nothwendige auf das Allgemeine und das höchste Gut, sondern in concreter Weise auf die particularen Güter und auf die Mittel und Wege, das höchste Gut, die Glückseligkeit, zu erreichen. Dieser freien Kraft des Willens kommt die Wahlfreiheit zu, liberum arbitrium, eine Bezeichnung, durch welche dem Willen unmittelbar schon Urtheilskraft zugetheilt wird, derselbe also gewissermaßen als Eins mit Intellectus und Ratio aufgefaßt erscheint. Als Vermögen freier Wahl muß aber der Wille auch Selbstbestimmungsmacht sein. Thomas drückt dies aus dadurch, daß er die freien Willensacte ex principio intrinseco hervorgehen läßt, sodaß dem Menschengeiste mitten in diesem Naturzusammenhang causaler (physikalischer) Nothwendigkeit ein Moment oder eine Potenz der Unabhängigkeit zukommt, welche von diesem nothwendigen Geschehen nicht erfaßt und bezwungen werden kann. Dies ist ganz richtig, nur ist bei der Lehre des Thomas nicht einzusehen, welches sichere Fundament denn dieser Kraft der freien Selbstbestimmung in der Natur oder wenigstens im Menschengeiste zu Grunde liege. In der Natur selbst kann es bei ihm nichts dergleichen geben und ist diese Kraft vielmehr derselben eine ganz fremdartige, die sie weder in sich aufnehmen noch respectiren kann. Demnach bleibt hierbei als Halt und Grund des Seins und Wirkens des freien Willens nur Gott selbst übrig mit seinem unmittelbaren Einwirken, sodaß das Sein und Wirken des freien Willens nur als ein beständiges übernatürliches Wunderwirken aufgefaßt werden kann. Soll die Selbstbestimmungsmacht und Wahlfreiheit als eine wirklich natürliche Kraft betrachtet werden können, so muß sie auch eine kosmische oder natürliche Grundlage haben. Als solche haben wir das Grundprincip des Weltprocesses, die Weltphantasie, aufgefaßt[1], in welcher außer der teleologisch-plastischen Kraft der Gestaltung wesentlich ein Moment einer gewissen Willkür anzunehmen ist, die sich schon in den unendlich mannichfaltigen Bildungen der Natur, besonders im Pflanzen- und Thierreiche, kundgibt. In der Menschennatur, in welcher

[1] Vgl. mein Werk: Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses (München 1877), S. 502 fg.

das allgemeine Weltprincip zu individueller und bewußter Form der Persönlichkeit gekommen ist, bethätigt sich nun auch dieses freie Moment, wie die teleologisch-plastische Gestaltungskraft, zunächst in der subjectiven, frei spielenden Phantasie, dann aber im gesammten psychischen Organismus und insbesondere in den von der klaren Erkenntniß ermöglichten höhern Willensentscheidungen, den Willensacten und -Thaten. Dieses freie Moment also, das schon im kosmischen Weltproceß nicht ganz fehlt, ist die natürliche Grundlage der menschlichen Willensfreiheit. Ist dasselbe ja doch selbst im Weltlaufe, im Weltproceß, damit er möglich sei und sich vollziehe, so nothwendig wie andererseits die gesetzliche Naturnothwendigkeit. Ohne dieses Moment des gewissermaßen willkürlichen, variirenden Geschehens würde es in der Natur nur ewige Gleichförmigkeit und Wiederholung geben können, es käme nichts Neues, nichts Besonderes, specifisch Verschiedenes, Eigenthümliches zu Stande, die Specification in der Natur wäre unmöglich. Dagegen ohne die gesetzliche Nothwendigkeit käme ebenso wenig etwas Bestimmtes zu Stande, da nichts Stand hielte, nichts Beharrendes, sondern nur beständiger Wechsel wäre und nur ein wirres, regelloses Durcheinanderwirken stattfände, ohne ein bestimmtes Ziel und Resultat zu erreichen. Schon das Experiment des Forschers zeigt, wie diese beiden Momente, das freie, teleologische des Forschenden und das Nothwendige, Gesetzliche der Naturdinge zusammenwirken müssen, damit etwas Bestimmtes und zugleich Neues zu Stande komme.

Als Hauptaufgabe des freien, von der Vernunft erleuchteten und insofern vernünftigen oder aus der Vernunft hervorgehenden Willens gilt dem Thomas die Niederhaltung, Hemmung und gewissermaßen Rationalisirung des niedern Begehrungsvermögens den Forderungen des höhern geistigen Gesetzes gemäß, die zum Behufe der Erreichung des höchsten Zieles erfüllt werden müssen. Wir haben schon früher auf das Schwanken hingewiesen, das sich bei Thomas (dem Einflusse des Aristoteles gemäß) findet in Bezug auf das niedere Begehrungsvermögen und den höhern (rationalen, freien) Willen; ob beide dem Wesen nach als gleich und nur dem Grade nach als verschieden betrachtet werden, oder ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden angenommen ist. Es lassen sich Stellen für beide Auffassungen aus Thomas anführen und es ist eine Streitfrage, welche von beiden die richtige sei. Schon daß in einer so wichtigen Sache solche Unklarheit herrscht, daß ein Streit entstehen kann, ist bemerkenswerth für die so gerühmte

philosophische Klarheit der Scholastik überhaupt und des Thomas insbesondere. Wir unsererseits halten dafür, daß Thomas einen vom sinnlichen Begehrungsvermögen wesentlich verschiedenen höhern Willen angenommen habe, d. h. dem Intellect als dem eigentlichen Wesen des Geistes auch eine Willenskraft zugetheilt (demnach nur Ein Grundvermögen der Menschenseele angenommen) habe, obwol dieselbe zum Begriffe des Intellects eigentlich nicht paßt. Die christliche Lehre, von der er doch wesentlich geleitet war bei aller Hingabe an die Aristotelische Lehre, forderte dies. Indeß wenn man auch dies annimmt und also ein doppeltes Begehrungsvermögen geltend macht, ein niederes sinnliches und ein höheres geistiges (intellectuelles) und jenes durch dieses gebildet, geleitet sein läßt, erheben sich doch noch große Schwierigkeiten bei der Erklärung darüber, wie und wodurch denn dieses möglich sei bei zwei so wesentlich verschiedenen Kräften, den sinnlichen einerseits und den geistigen andererseits; wie nämlich durch letztere auf die erstern eingewirkt werden könne und die sinnlichen Begehrungen, die irasciblen und concupisciblen Passionen dadurch ihre Beherrschung oder geradezu ihre Unterdrückung finden sollen. Soll die Vernunft mit ihrer Einsicht das niedere Begehrungsvermögen bestimmen können, so muß ihr eine bewegende, praktisch wirkende Kraft zukommen, während sie doch rein theoretisch ist (wie der Aristotelische νοῦς, dem selbst als göttlichen keine Bewegungskraft zukommt außer als Ziel des Strebens, das im Endlichen, in der Welt, seinen Ursprung nimmt). Wenn scholastisch, um diese Schwierigkeit zu heben, dem Intellect zugleich die höhere Willenskraft als constitutives Moment zugesprochen wird, so bleibt doch (abgesehen davon, daß diese Kraft wesentlich anders ist als der Intellect) immer noch die Schwierigkeit, wie denn dieser (geistige, intellective) Wille auf das Sinnliche, Materielle des niedern Begehrungsvermögens wirken oder geradezu Zwang zur Beherrschung desselben ausüben könne. Daß das niedere Begehrungsvermögen freiwillig der Vernunfteinsicht folge, ist wiederum nicht anzunehmen, da dasselbe einen gewissen Gegensatz gegen die Vernunft bilden soll und zudem die Vernunftgründe seiner Natur nach gar nicht verstehen, also denselben auch nicht Folge leisten kann. Die Schwierigkeit läßt sich allerdings bei der Thomistischen Lehre, daß der Intellect zugleich Lebensprincip des Leibes sei, im Wesentlichen beseitigen; denn in dem niedern Begehrungsvermögen und Passionen bethätigt sich dann derselbe Geist wie in Vernunft und

freiem Willen und eine Wechselwirkung von beiden ist dadurch ganz wohl möglich und erklärlich. Der Intellect oder Geist erhebt sich allmählich bei der Entwickelung des Menschen aus der niedern sinnlichen Region der Menschennatur, in die er als Lebensprincip ursprünglich gleichsam versenkt ist zur Selbständigkeit, zu einer gewissen Freiheit vom Sinnlichen, und was er dann erkennt und will, kann nicht ohne Einfluß bleiben auf jene Seite seines Wesens, die sich als Lebensprincip des leiblichen Lebens bethätigt. Freilich macht Thomas und die Scholastik hiermit keinen rechten Ernst, sonst könnten sie nicht die leiblichen Lebensprincipien und ihre Bethätigungen als wesentlich sinnlich, verderbt und böse betrachten, wie der alte schroffe Dualismus, und den Geist als Lebensprincip gleichsam vermaterialisirt, versinnlicht und verkehrt sein lassen; demnach so, als hätte die Materie die Macht, den Geist zu unterjochen, zu verderben, da sie doch sonst wie ein Nichtseiendes (nach Aristoteles) betrachtet wird. Sogar als Sitz teuflischer Einwirkung und Verkehrung wird das leibliche Leben mit seinen Begehrungen und Strebungen aufgefaßt von Thomas, da nach ihm demselben ein widergöttliches Gesetz des Fleisches vom Teufel mitgetheilt ist. So zwar, daß eine übernatürliche Macht in demselben waltet, die nicht durch die natürlichen Kräfte des sinnlichen und geistigen Menschen überwunden werden kann, sondern nur durch die übernatürliche göttliche Gnade. Demnach wird also die Menschennatur betrachtet wie ein Schauplatz, auf welchem übernatürliche Mächte miteinander kämpfen, und zugleich als ein Object, um welches dieser Kampf geführt wird. Eine Auffassung, für welche keine Begründung, kein Beweis geführt zu werden vermag, die daher auf wissenschaftlichem Standpunkt nur als ein Product subjectiver Phantasiethätigkeit angesehen werden kann. — Die Lehre des Thomas von einer directen göttlichen Einwirkung Gottes zum Behufe des sittlichen Wollens und Handelns des Menschen ist überhaupt ein dunkler Punkt in der philosophischen und theologischen Lehre desselben. Jeder gute Willensact des Menschen soll derselben zufolge ein Werk Gottes sein, freilich dabei und trotzdem auch wieder als ein Werk des Menschen selbst betrachtet werden müssen, das gewissermaßen verdienstlich ist, dessen Fehlen wenigstens ihm als Misverdienst angerechnet werden muß. Daß beides schwer zu vereinbaren und die Verbindung oder das Zugleichsein von beiden unbegreiflich sei, geben auch moderne Scholastiker zu. Aber sie

meinen, es sei diese Unbegreiflichkeit kein Grund, diese Thomistische Lehre zurückzuweisen, da doch auch Vieles, z. B. in der Natur, uns unbegreiflich erscheine, ohne daß wir gleichwol die Thatsächlichkeit leugnen dürften. Man könnte dies gelten lassen, wenn es sich blos um Unbegreiflichkeit handelte, allein dies ist nicht der Fall, sondern es liegt hier vielmehr ein Widerspruch vor oder vielmehr ein Gegensatz. Ist der gute Willensact und dessen Ausführung ganz ein Werk Gottes, dann kann derselbe nicht eine That des freien Menschenwillens sein; ist er dieses, dann kann er nicht ganz von Gott kommen. Soweit der Willensact von Gott stammt, ist er nicht ein Selbstbestimmungs- und freier Wahlact des Menschen; soweit er aber dieses ist, kann er nicht als Werk Gottes oder der göttlichen Gnade betrachtet werden. Es könnte sich also höchstens um Hinwegräumung von gewissen äußern oder innern Hindernissen der freien Willensbethätigung handeln, die durch göttliche Wirkung vollzogen würde, oder es könnte andererseits der Menschengeist nur als passiver Schauplatz göttlicher Wirksamkeit gelten oder als bloßes Werkzeug göttlicher Bethätigung. Schon bei der sogenannten Suggestion der modernen Hypnose können sich die Erkenntnißkraft und der Wille des Beeinflußten nur noch passiv verhalten, da sie unbewußten Zwang erleiden, — soweit den Erscheinungen wirkliche Thatsächlichkeit zukommen mag; daher diese Hypnose auch durchaus als pädagogisches Hülfsmittel unbrauchbar ist. Aehnlich verhält es sich dann mit der göttlichen Gnade oder Suggestion, für welche überhaupt, wenn die Erscheinungen der hypnotischen Suggestion sich bewahrheiten, nur schwer noch ein sicheres Kriterium ihrer Göttlichkeit aufzufinden sein möchte. Ist also die Möglichkeit übernatürlicher Einwirkung auf den Menschengeist durch diese natürliche Einwirkung der hypnotischen Suggestion allenfalls erwiesen, so ist dabei doch auch zugleich die Möglichkeit der Erkenntniß solch übernatürlicher Einwirkung hinwieder um so mehr erschwert, wenn nicht geradezu unmöglich gemacht. — Es sind zwei Mächte, denen gegenüber die Leugner der menschlichen Freiheit dieselbe für unmöglich halten. Die Naturnothwendigkeit, welche der Naturalismus geltend macht, und die göttliche Allwirksamkeit, welche die Theologie zur Geltung zu bringen pflegt. Wir haben indeß schon auf das Weltprincip, die Weltphantasie, hingewiesen, das ein Moment der Freiheit als Grundlage für menschliche Willensfreiheit enthält. Es gilt ebenso der göttlichen Allwirksamkeit wie dem Naturalismus gegen-

über, ohne daß es erst wieder eines Wunders von seiten Gottes bedarf, um die behauptete Freiheit möglich und wirklich zu machen.

Wenden wir uns nun zur Thomistischen Lehre von der Tugend, d. h. der habituellen, beharrenden Gesinnung und Neigung, nach sittlicher Vollkommenheit zu streben und dieselbe zu behaupten, sowie die geeigneten Mittel anzuwenden, das höchste Ziel des Daseins, Gott und die Glückseligkeit, zu erringen. Der philosophische Theil der Lehre des Thomas ist wiederum, wie schon bemerkt, der Hauptsache nach der alten Philosophie, insbesondere dem Platon und Aristoteles, entnommen. Dem Platon die vier Cardinaltugenden, dem Aristoteles die übrigen ethischen Bestimmungen bezüglich des Wesens der Tugend überhaupt und der meisten einzelnen Tugenden. Selbst die Aristotelische Annahme, daß die Tugenden das Mittlere zwischen zwei Extremen seien (in medio virtus), hat Thomas nicht abgewiesen, sondern zeigt sogar Geneigtheit, diesen Grundsatz selbst auf die übernatürlichen, sogenannten theologischen Tugenden anzuwenden, während Aristoteles schon bezüglich der dianoetischen Tugenden denselben nicht gelten zu lassen scheint. Wenigstens gibt es nach seiner Ansicht zwar ein Uebermaß an äußern Gütern, nicht aber an geistigen, denn an Einsicht, an Erkenntniß besitze der Mensch niemals zu viel. Die Aristotelische Bestimmung selbst kann zwar im allgemeinen als richtig gelten, für das Concrete aber hat sie keine besondere Bedeutung, da die rechte Mitte nicht so leicht zu erkennen ist. — Zu den zwei Klassen von Tugenden, den dianoetischen und moralischen, die bei Aristoteles den Gegenstand der philosophischen Betrachtung bilden, kommen, wie schon erwähnt, bei Thomas noch die theologischen oder übernatürlichen Tugenden, die zwar in der Thomistischen Auffassung dem Gebiete der Theologie angehören, dennoch aber bei philosophischer Betrachtung nicht ganz unberücksichtigt zu lassen sind, da sie immerhin zu metaphysischer wie psychologischer und ethischer Erörterung Stoff bieten. — Diese Klassen von Tugenden selbst lassen sich keineswegs streng scheiden, da alle, insofern sie Tugenden sein sollen, denselben Grundcharakter, dieselben wesentlichen, allgemeinen Merkmale haben müssen. Als Subject der Tugend gilt dem Thomas zunächst der Wille (das niedere Begehrungsvermögen nur insofern es mit dem Willen in engster Beziehung steht). Aber nicht der Wille allein, sondern auch der Intellect mit seiner Erkenntniß ist ein nothwendiges Moment des Subjects der Tugend. Demnach müssen auch

die sogenannten dianoetischen Tugenden (Tugenden des Intellects) vom Willen des tugendhaften Subjects ausgehen, weil sie sonst nicht Tugenden wären. Hinwiederum müssen auch die moralischen Tugenden nicht blos den Willen, sondern auch die Intelligenz als Subject haben, da sie sonst nicht wirklich menschliche, vernünftige Habitus und Acte wären. Die Cardinaltugend „Klugheit" z. B. ist, obwol auf das Praktische gerichtet, doch als Klugheit intellectueller Habitus oder Tugend, aber als solche muß sie auch vom Willen stammen und zugleich Resultat der Willensthätigkeit sein, weil sie sonst nicht als Tugend betrachtet werden könnte — wenigstens nicht im eigentlich moralischen Sinne, sondern allenfalls nur im Sinne von praktischer Tüchtigkeit überhaupt. Aber sogar auch die sogenannten theologischen Tugenden müssen den Intellect und Willen des Menschen zum Subject haben, da sie sonst nicht als Tugenden angesehen werden könnten, gerade nach der Begriffsbestimmung der Tugend, die Thomas selbst gibt. Die Tugend ist nach Thomas eine gute Beschaffenheit des Geistes, vermöge welcher gut gelebt wird, die niemand misbraucht und durch welche Gott in uns, ohne uns wirkt (Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, qua Deus in nobis sine nobis utitur). Die letzte Bestimmung ist offenbar eine specifisch theologische, nicht philosophisch. Die Aristotelische Bestimmung, die diesen Zusatz nicht kennt, läßt Thomas nur von der gemeinen, rein menschlichen Tugend gelten.

Was nun die Tugenden im Besondern betrifft nebst ihren Gegensätzen, deren Betrachtung in ausführlicher Weise an die vier Cardinaltugenden anknüpft, so können wir hier auf dieselben im Einzelnen nicht eingehen. Im Wesentlichen folgt Thomas, wie schon bemerkt, hierbei dem Aristoteles mit den Modificationen, welche sein kirchlicher Standpunkt ihm auferlegt. Der Anschluß an Aristoteles geht zum Theil sogar sehr weit, wie z. B. bei der Annahme der von Aristoteles geschilderten Tugend des „Hochsinns" (μεγαλοψυχία). — Die Bemerkungen aber, die wir hier beifügen wollen, beziehen sich nur hauptsächlich auf einiges, was Thomas in seiner so ausführlichen Tugendlehre gar nicht oder nur ungenügend erörtert und geltend macht. So ist z. B. von der Cardinaltugend der Gerechtigkeit ausführlich die Rede und werden viele Tugenden mit ihren Gegensätzen dabei in Betracht gezogen. Aber von den eigentlichen Grundrechten der vernünftigen Menschennatur, welche die Gerechtigkeit allen Menschen soviel als möglich

zu gewähren und zu sichern gebietet, ist kaum die Rede. So nicht von der Freiheit als Menschenrecht überhaupt gegenüber dem Unrecht der Sklaverei, noch weniger von dem Rechte und der Freiheit des Vernunftgebrauches und der Forschung, um die Wahrheit immer mehr zu erkennen und durch das Recht der Forschung die Wahrheit selbst zu ihrem Recht und zur Anerkennung zu bringen. Ebenso wenig wird der Glaubens- und Gewissensfreiheit irgendwie das Wort geredet, d. h. dem Rechte des Menschen, eine eigene Ueberzeugung zu haben und seinem Gewissen zu folgen. Zwar gibt Thomas ganz wohl zu, daß der Mensch seinem Gewissen immer folgen müsse und daß Alles bei ihm böse und Sünde sei, was er gegen sein Gewissen vollbringt. Dennoch ist nach Thomistischen (wie nach den hierarchischen) Grundsätzen das Gewissen nicht im mindesten zu respectiren, wenn die kirchliche Auctorität, deren Dogma und Herrschaft in Betracht kommt. Die nicht Rechtgläubigen, die Häretiker insbesondere, verdienen jede Strafe, wenn sie ihrem Gewissen gemäß glauben und handeln. Das heißt also Gerechtigkeit üben, den Mitmenschen human auch als Menschen behandeln, wenn man ihm das Recht auf Freiheit und selbst auf das Leben abspricht, weil er anders urtheilt, denkt und glaubt als die eigene Meinung, die auch nur die eines Menschen ist, lautet! Oder wenn man allen Andersgläubigen, die nach ihrem besten Wissen und Gewissen glauben und handeln, entweder alle Vernunft oder allen guten Willen abspricht, ihnen mala fides zuschreibt, wenn sie der verkündeten kirchlichen Lehre nicht gleich beistimmen und sich der hierarchischen Auctorität nicht unbedingt unterwerfen! Thomas huldigt hierin dem Wahne der Zeit und der anspruchsvollen, rücksichtslosen Voreingenommenheit in seiner Kirche. Es scheint ihm nicht in den Sinn zu kommen, daß solche Ansprüche zwar specifisch kirchliche, separatistische seien, nimmermehr aber auf Allgemeinheit und philosophischen, rationalen Werth Anspruch haben können, daß dieselben vielmehr dem natürlichen und also auch dem göttlichen Recht widersprechen, wie sie aller edlen Humanität wie christlichen Menschenliebe und Menschenachtung Hohn sprechen. Welche Gerechtigkeit vollends, wenn Menschen, die als Kinder im Zustand des Unbewußtseins dessen, was ihnen geschieht, getauft und dadurch in die Kirche aufgenommen werden, später aber durch Lebensschicksale oder ernste Prüfung zu anderer Ueberzeugung kommen, — nun von den kirchlichen Gewalthabern als Rebellen gegen ihre Auctorität, deren Jurisdiction sie unterworfen

seien, und damit zugleich als Rebellen gegen Gott selbst betrachtet und behandelt werden, die jeder Strafe würdig seien! In allen menschlichen Verhältnissen würde man ein solches Verhalten für höchst ungerecht und irrational halten, im kirchlichen Gebiete aber, das man doch für ein göttliches erklärt, wo also die höchste Gerechtigkeit walten soll, geschweige denn, daß man sich einer groben Verletzung alles natürlichen Rechtes und aller Billigkeit schuldig machen darf, — wird dies ohne weiteres für gestattet, ja für pflichtgemäß erklärt und geübt! — Aehnliche Bemerkungen drängen sich uns auf, wenn wir die Thomistische Darstellung der Tapferkeit als Cardinaltugend mit ihren Unterarten ins Auge fassen. Sie ist natürlich für alle Lebensverhältnisse und Strebungen gefordert, um die Hindernisse zu überwinden, welche sich der Erreichung des höchsten Lebenszieles in den Weg stellen. Nur daß bezüglich der Erforschung der Wahrheit, bei der Ausübung des Rechtes der Forschung und der Wissenschaft und zur Ueberwindung des so unendlich vielfach herrschenden Irrthums und der unzähligen Täuschungen im menschlichen Dasein — Tapferkeit nothwendig sei, wird nicht in Betracht gezogen. Und doch ist der Kampf gegen die menschlichen Irrthümer, Wahngebilde und Vorurtheile, welche die Menschen von Beginn an beherrschten, da sie in voller Bewußtlosigkeit und Unwissenheit ins Dasein traten, — wie der wichtigste und nothwendigste für die Menschheit, so auch ein unendlich schwieriger und gefahrvoller, wie die ganze Geschichte bezeugt. Es gehört daher Muth und Tapferkeit dazu, mit aller Kraft und Anstrengung nach Erkenntniß der Wahrheit zu streben und ihr, wo sie einleuchtet, die Ehre zu geben; ihr allein, auch wenn noch so sehr Lieblingsmeinungen und -Neigungen dafür preisgegeben werden müssen. Ferner dieselbe in Wahrhaftigkeit vor den Menschen auszusprechen, auch wenn sie noch so sehr althergebrachten Wahngebilden und Vorurtheilen zuwiderlaufen. Bequemer ist es freilich, einfach bei dem Ueberkommenen und einmal Eingeführten und Festgesetzten zu bleiben und Wahngebilde und Vorurtheile selbstsüchtig auszunutzen! Es wird dies, soviel Geistesträgheit, Feigheit und bequeme Genußsucht dahinterstecken mag, sogar als rechter Dienst der Wahrheit und als tugendhafte Gesinnung und Lebensführung betrachtet, benedeit und belohnt, während die ernsten Forscher nach Wahrheit verfolgt werden, wie die Geschichte der Philosophie ebenso wie die der Religion bezeugt. Braucht man doch nur an Namen wie So-

krates, Paulus und so viele andere zu erinnern, die als Verführer, Unruhestifter, falsche Lehrer u. s. w. betrachtet und verfolgt wurden! Sie sind die wahren Helden der Menschheit, sie haben jene höhere Tapferkeit im Dienste des geistigen Lebens und Fortschrittes derselben gezeigt, indem sie die Wahrheit selbst erforschten, derselben die Ehre gaben und ihr Alles opferten, um sie zum Heile der Menschen zur Geltung zu bringen. Es sind diese Kämpfer für das geistige Leben, welche durch ihre Kraft und Anstrengung, ihren Opfermuth und ihre Tapferkeit die neuen Phasen in der Entwickelung der Menschheit herbeiführen und neue religiöse und philosophische Weltauffassungen unter Kämpfen und Leiden, unter Verfluchungen und Verfolgungen von seiten der Vertreter des Herkömmlichen verkünden und verbreiten. Ist die neue Weltauffassung als religiöser neuer Glaube und Cultus eingeführt und organisirt, dann findet sich allerdings neben den wirklich Gläubigen und ehrlich Ueberzeugten bald ein anderes Geschlecht ein, um dieselbe allenfalls sogar fanatisch zu vertreten und zu fördern; Menschen, die keine Neigung haben zu großer Anstrengung und opfervollem Leben oder gar zum Martyrthum, sondern welche die neue Institution wie eine gedeckte Tafel ansehen, an welcher sie sich einen möglichst günstigen Platz zu erringen streben, um in der kurzen Frist des Lebens bequem zu schmausen und die bestehende Einrichtung so gut als möglich zu ihrem Vortheil und Lebensgenuß auszubeuten. Diese sind dann aufs höchste erbittert, wenn das einmal Festgestellte und Herkömmliche geprüft und irgendwie in Frage gestellt oder auch nur Misbrauch desselben getadelt wird und sie in ihrem Besitzthum oder in ihren Vorrechten Beeinträchtigung fürchten. Solche Umwandlung trat auch im Christenthum ein, als die Zeit der Verfolgung vorüber war und dasselbe zur herrschenden Kirche wurde. Vernunftgebrauch sollte nun nicht mehr stattfinden außer zur Vertheidigung und Begründung des dogmatisch Festgestellten, und in Unterordnung, im Dienste der kirchlichen Machthaber. Irgendwelcher freie Gebrauch der Vernunft und irgendwelche Kritik und Opposition ward nicht etwa dem Pflichtgefühl und Wahrheitsdrang der Forscher zugeschrieben, sondern einzig dem Hochmuth und dem Unglauben, d. h. dem Widerstreben gegen die Wahrheit mit Absicht und aus bösem Willen. Nur Hochmuth soll das Motiv des ernsten, freien Strebens nach Wahrheit sein und Motiv der Weigerung, sich blindlings und dienstbar der herrschenden Auctorität

zu unterwerfen. Als wäre der ernsten Forschung nach Wahrheit und der Opposition gegen Vorurtheile und die bestehende Macht von jeher etwas Anderes als schlechter Dank geworden und Schädigung und Verunglimpfung, wo nicht geradezu wüthende Verfolgung! Und als läge nicht weit mehr Demuth darin, fortwährende Forschung nach Wahrheit für nöthig zu erachten, anstatt die eigene Meinung gleich für unbedingt richtig und allein gültig zu halten in dünkelhafter Ausschließung alles Andern und in hochmüthiger Geringschätzung aller abweichenden Ansichten und ehrlichen Ueberzeugungen! Und diese Beschuldigung des Hochmuths gegen Vernunftgebrauch und selbständige Philosophie wird von denen erhoben, die keinen Anstand nehmen, die Prärogative Gottes selbst zu beanspruchen, die sich geradezu an Gottes Stelle setzen und von ihren Mitmenschen fordern, ihre Ansichten, Aussprüche und Befehle hinzunehmen, als kämen sie von Gott selbst! Das ist wol nicht Hochmuth, solche Forderungen zu stellen und zugleich zu verbieten, sie zu prüfen und ihnen gegenüber die Vernunft zu gebrauchen! Dies wird nicht für hochmüthig und dünkelhaft gehalten, sondern nur die Vernunft und Philosophie ist hochmüthig, die doch ihre Behauptungen zur Prüfung hinstellt und nur so viel Geltung für dieselben in Anspruch nimmt, als die Gründe Bedeutung haben, die sie dafür beizubringen vermag. Dreist wird behauptet, die selbständige Philosophie stelle hochmüthig die schwache menschliche Vernunft der göttlichen Vernunft gegenüber und wolle sich dieser nicht unterordnen — weil sie sich weigert, dem Träger kirchlicher Auctorität, der doch auch nur ein Mensch ist, sich blindlings zu unterwerfen, als wäre er Gott oder „der Weg, die Wahrheit und das Leben". In Wahrheit will die Vernunft durch die Philosophie nicht über die göttliche Vernunft sich stellen, sondern dieselbe nur richtig erkennen, und nicht ob Gott die Wahrheit offenbare, will sie prüfen und entscheiden, wie unredliche Gegner behaupten, sondern ob Gott sich offenbare. Sie will einzig der Wahrheit in Demuth die Ehre geben, einzig das Ewige, Vollkommene und Göttliche erkennen und die Menschheit immer mehr von Irrthum und Unwissenheit, von Illusionen und Wahnvorstellungen befreien. Aber Demuth zu üben durch Verzicht auf den freien Vernunftgebrauch kann nicht Aufgabe der Philosophie sein, das wäre nicht Tugendübung, sondern Verrath an dem Recht der Vernunft und Wissenschaft wie an dem Rechte der Wahrheit selbst; demgemäß auch gegen den göttlichen Willen und gegen die Aufgabe und das

Wohl der Menschheit selber, die darauf angewiesen ist, durch eigene geistige Thätigkeit sich aus der tiefen Nacht der Unwissenheit emporzuarbeiten zu einer höhern Geistesbildung, Einsicht und Naturbeherrschung. Keine Macht hat ein Recht, die menschliche Erkenntnißkraft in Erfüllung dieser Aufgabe zu hindern durch irgendein Gebot, selbst wenn sie sich für göttlich oder für göttlich beauftragt und eingesetzt ausgibt; denn auch dieser Anspruch kann nicht blindlings hingenommen werden, sondern fordert im höchsten Grade die Prüfung heraus, die nur durch freie, nicht dienstbare Forschung ernsthaft geschehen kann. Eine Auctorität, die den Vernunftgebrauch verbietet oder verhindert, zeigt schon dadurch, daß sie nicht wirklich göttlich, nicht aus Gott ist, denn die Vernunft ist dem Menschen göttlich gegeben, nicht damit auf ihren Gebrauch verzichtet werde, sondern damit durch sie die Wahrheit wirklich erkannt und erfaßt, nicht blos etwa in dumpfer Unterwerfung und Gedankenlosigkeit hingenommen werde. Die Forderung des Opfers der Vernunft ist eine Verletzung göttlichen und menschlichen Rechtes, demnach widergöttlich und widermenschlich, weil den Menschen zum vernunftlosen Wesen herabwürdigend. Die Cardinaltugend der Tapferkeit weist dieselbe ab.

Auch bezüglich der Cardinaltugend der Mäßigkeit findet sich bei Thomas trotz aller sonstigen Ausführlichkeit eine Unterlassung, die zu einigen Bemerkungen Anlaß bietet. Es wäre vom philosophischen Standpunkt aus angemessen gewesen, den Gegenstand unter etwas allgemeinerm Gesichtspunkt zu betrachten als den atomistisch persönlichen, und zu untersuchen, ob denn in der päpstlichen Kirche, die ja für die Arche galt, in welcher allein Rettung zu finden sei vor dem allgemeinen Verderben in der Welt, welche ihrerseits als ein Reich des Teufels erschien, — ob denn in dieser christlichen oder vielmehr kirchlichen Arche die wichtige Cardinaltugend der Mäßigkeit in besonderm Grade, nicht blos überhaupt, sondern insbesondere von den Trägern des Heils oder den Wächtern der Arche richtig geübt werde. Thomas würde gefunden haben, daß diese wichtige Tugend nach allen Beziehungen gar sehr außer Acht gelassen sei durch maßlose absolutistische Gewaltübung, durch unendliches Streben nach zeitlichen Gütern, Land und Geld, durch üppiges Genußleben mit Prunk und Glanz und sogar durch manche Verbrechen. Er hätte dieses weltliche Treiben der Hierarchie als eine schlimme natürliche Grundlage erkennen müssen, um darauf das übernatürliche Reich Gottes zu gründen, sowie als un-

brauchbares, compromittirendes Organ für göttliche Gnadenwirkung, wenig geeignet, bei den Menschen Vertrauen und Zuversicht zu erwecken und den Glauben zu fördern und zu erhalten, geschweige denn ihn auszubreiten. Wie Thomas selbst in dieser Beziehung dachte, wie wenig Vertrauen er in diese hierarchische Kirche als sichere Arche des Heils setzte, hat er dadurch gezeigt, daß er sich innerhalb dieser Arche wieder eine besondere Arche suchte, um vor dem Verderben, das er in der Arche selbst wahrnahm, sich so gut als möglich sicherzustellen. Er trat in den Orden der Dominicaner, da ihm die päpstliche Kirche im Allgemeinen offenbar etwas unsicher erschien. Wie man in diesem Orden von der Kirche, resp. von der Hierarchie dachte, zeigt ein Vorfall aus dem Leben des Albertus Magnus, des Lehrers des Thomas. Als derselbe Bischof von Regensburg werden sollte, sträubte nicht blos er selbst sich gegen die Uebertragung dieser hierarchischen Würde, sondern auch sein Ordensgeneral in Rom, das Oberhaupt der Dominicaner, war so entschieden dagegen und hegte solche Furcht vor dieser kirchlichen Würde für sein Ordensmitglied, daß er schrieb, er wolle den Albert lieber im Grabe sehen als auf dem bischöflichen Stuhl! Der Papst indeß befahl, und so mußte Albertus gehorchen. Allerdings hat man dafür gesorgt, daß der so vielfach hervortretende Mangel an Mäßigkeit in allen Beziehungen der hierarchischen Auctorität und Herrschaft keinen Eintrag thue. Trotz des Wortes, daß man den Baum an den Früchten erkenne, und trotz der Lehre, daß die Natur allenthalben die Grundlage der Gnade oder Uebernatur sei, soll doch die sittliche, resp. unsittliche Beschaffenheit der Träger der Kirchengewalt und übernatürlichen Offenbarung und Gnade von gar keinem Einfluß sein und in keiner Weise Trübung oder Hemmung derselben verursachen! Dies wurde, wie bekannt, gerade in neuester Zeit in dem Streite über die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes mit besonderer Schärfe von den Vertheidigern derselben hervorgehoben. Manche Gegner faßten nämlich die theoretische (dogmatische) Unfehlbarkeit des Papstes auch als praktische (moralische) Unfehlbarkeit oder Sündelosigkeit auf, was jene in der entschiedensten Weise zurückwiesen als verkehrte, falsche Auffassung. Sündelos, behaupten sie, ist der Papst trotz seiner theoretischen Unfehlbarkeit durchaus nicht, und Mangel an Tugendhaftigkeit hindert nicht die Unfehlbarkeit seiner Entscheidungen als dogmatische Auctorität, wenn sie ex cathedra geschehen. Man bedenkt

dabei nicht, daß bei solcher Annahme die Zuverlässigkeit der theoretischen, dogmatischen Aussprüche durch die mögliche und thatsächliche Sündhaftigkeit des Entscheidenden dennoch vollständig in Frage gestellt sei. Denn wenn der Träger der sogenannten Unfehlbarkeit überhaupt seine Stellung und Macht misbrauchen, wenn er ungesetzlich und unsittlich handeln kann und dies auch in der That oft genug nach allen Beziehungen hin geschehen ist in selbstsüchtigem Interesse, wie die Papstgeschichte unwiderleglich zeigt, dann kann er auch die Unfehlbarkeit, resp. den Glauben des Volkes an dieselbe misbrauchen, kann um selbstsüchtiger, unsittlicher Zwecke willen scheinbar sogenannte unfehlbare Entscheidungen geben, die er selbst nicht dafür hält und nur fingirt, um seine selbstischen Interessen zu fördern. Dies kann um so leichter geschehen, da niemals bei päpstlichen Entscheidungen ausdrücklich und deutlich angegeben ist, ob sie ex cathedra gegeben seien und als unfehlbar gelten müssen oder nicht. Daher ohnehin unendlich viel Streit unter den Theologen entsteht darüber, welche päpstliche Entscheidungen unfehlbar seien und welche nicht. Nach Umständen wechseln die Ansichten hierüber und die Entscheidung hängt oft nur von der herrschenden Partei ab. Gegenwärtig z. B. bestimmen hauptsächlich die Jesuiten, welche päpstliche Entscheidungen unfehlbar seien und welche nicht, da sie die Macht besitzen, ihre Gegner durch kirchliche Censuren mundtodt und kirchlich verdächtig zu machen.

Auch die Lehre des Thomas über das christliche Grundgebot der Liebe, der Gottes- und Nächstenliebe, das zum natürlichen und zum positiven Mosaischen Gesetz hinzugekommen ist, gibt zu einigen Bemerkungen Anlaß. Thomas stellt die Gottesliebe voran und betrachtet die Nächstenliebe nur als Folge oder wie eine Accidenz davon. Der Nächste ist ihm nicht als Mitmensch von gleichem Wesen und Recht, sondern wahrhaft nur um Gottes willen zu lieben. Die Nächstenliebe ist Gottesliebe, insofern der Nebenmensch nicht um seiner selbst willen, sondern in Gott geliebt wird (S. th., II. II, q., 44). Er führt 1 Joh. 4 dafür an: Wir haben dies Gebot von Gott erhalten, daß wer Gott liebt, auch seinen Bruder lieben soll. Jesus selbst aber stellt das Gebot der Nächstenliebe dem Gebote der Gottesliebe gleich, und der Apostel sagt: Wer seinen Nächsten nicht liebt, den er sieht, wie soll der Gott lieben, den er nicht sieht? Es scheint hier eine rein theologische Frage vorzuliegen, indeß ist die Sache von viel allgemeinerer Bedeutung. Die Thomistische Lehre ist die theologische, kirchliche, die Lehre Jesu und seines Apostels

aber die der Humanität. Jene sagt: durch Gottesliebe die Nächstenliebe, diese: durch Nächstenliebe realisirt sich die Gottesliebe. Den Nächsten nur um Gottes willen zu lieben, ist allerdings vornehmer, man braucht sich dabei nicht mit dem Nächsten selbst zu befassen, ihn nicht als seines Gleichen zu betrachten, auf ihn selbst nicht weiter zu reflectiren, denn man hat es nur mit Gott zu thun. Gleichwol haben Christus und die Apostel nicht so gedacht und gehandelt. Diese Zurückstellung der Nächstenliebe gegen die Gottesliebe hat aber noch eine weitere Bedeutung. Die Gottesliebe kann sich direct Gott selbst gegenüber durch nichts bethätigen, da der Mensch Gott nichts gewähren, nichts leisten kann. Und da auch die Liebe als Gefühl nicht stets in der Macht des Menschen steht, in welchem sich etwa die innige Hingabe bethätigen könnte, so bleibt eben nur die Nächstenliebe als Bethätigung der Gottesliebe übrig oder sie muß sich auf ein anderes Object an Gottes Stelle beziehen und thatsächlich zeigen. Und dies wird auch, wenn nicht in ausdrücklichen Worten, so doch thatsächlich gefordert. Das Oberhaupt der Kirche, der Papst, gilt als Stellvertreter Gottes auf Erden und als göttliche Auctorität. Ihm gegenüber also muß sich die Gesinnung der Gottesliebe diesen scholastischen Grundsätzen gemäß bewähren durch Hingabe und Unterwerfung unter seine Auctorität, durch unbedingten Gehorsam. Ohne diese Hingabe an diesen Stellvertreter Gottes gibt es also keine wahre Gottesliebe für den Menschen, wie auch keine wahre Nächstenliebe und demnach überhaupt keine wirkliche Erfüllung des christlichen Grundgebotes und also auch kein Heil für den Menschen. Es ist der päpstlich-theokratische Standpunkt und die päpstliche Kirche als einzige Anstalt der Rettung und des Heils für die Menschen, welcher der Thomistischen Betonung der Gottesliebe und Zurückstellung der humanitären Nächstenliebe zu Grunde liegt. In der Hingabe an den Papst allein ist die Erfüllung des Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe beschlossen; ohne dieselbe hilft alles Andere nichts. Es ist nur merkwürdig, daß von diesem Wichtigsten und Entscheidenden weder Jesus noch die Apostel auch nur ein Wort gesagt, sondern sorgloserweise Alles der scholastischen Logik überlassen haben!

Werfen wir nun auch einen Blick auf die sogenannten *theologischen Tugenden* Glaube, Hoffnung und Liebe, die ebenfalls in die Ethik gehören; zwar zunächst in die theologische, aber auch für philosophische Betrachtung nicht ohne Bedeutung sind. Sie gelten als übernatürliche oder direct göttlich eingegossene Tugen-

den (virtutes infusae). Da sie aber doch auch menschlich sein sollen und sich nicht auf das praktische Leben beziehen, sondern theoretischer Natur sind, so möchte man sie wol auch als intellectuelle Tugenden zu bezeichnen geneigt sein; und endlich, da sie Tugenden sind und als Pflicht erscheinen, so müssen sie auch als moralische Tugenden gelten dürfen. Indeß scheint uns, daß all dies anzunehmen kein Recht bestehe. Sie können zunächst nicht eigentlich als Tugenden (im specifisch moralischen Sinne) bezeichnet werden, wenn sie doch von Gott eingegossen, nicht durch eigene Willensthätigkeit vorhanden sind, da doch zum Begriff der Tugend wesentlich gehört, daß sie Willenshabitus und -Act sei. Die Bezeichnung „eingegossene Tugend" enthält daher unmittelbar einen Widerspruch in sich. Auch als intellectuelle Tugenden können sie nicht betrachtet werden trotz ihres theoretischen Charakters, denn Hoffnung und Liebe sind nicht Acte des Intellects, in so naher Beziehung sie auch dazu stehen, sondern des Gemüths als Gefühle (bei den Scholastikern des Begehrungsvermögens). Aber auch der Glaube ist nicht Act des Intellects im strengen Sinne, da er nicht ein Wissen ist, sondern nur Annahme auf Auctorität hin. Endlich auch als moralische Tugenden können sie nicht gelten, mögen sie göttlich eingegossen oder natürlich entstanden sein. Zunächst wiederum, weil sie nicht als Acte des Willens gelten können, wenn sie eingegossen sind, also auch nicht als Erfüllung einer Pflicht angesehen werden können; sind sie aber nicht von Gott direct in der Seele hervorgebracht, sondern natürlich entstanden, dann sind sie auch dies ohne eigentlichen Willensact, da es nicht im Belieben des Menschen liegt, den Glauben in sich ohne weiteres hervorzurufen oder sich mit Hoffnung zu erfüllen und mit Liebe. Sie gehen vielmehr aus einem Complex von Umständen und psychischen Acten hervor, deren erster Ursprung sich allerdings in der Regel ins Dunkel verliert. Sie waren im geistigen Leben der Menschheit schon im primitiven Zustand angelegt und haben sich im Fortschritte der Cultur allmählich geläutert, vergeistigt und veredelt, und bildeten stets das höchste, beglückendste Gut der Menschenseele. Man kann sie daher weit eher Glückseligkeiten nennen als Tugenden, da deren Besitz ein Glück, nicht eigentlich eine Pflichterfüllung ist und deren Verlust ein Unglück, das größte des irdischen Daseins, ist, nicht ein Verbrechen. Die Anstrebung und der Besitz des Beglückenden braucht nicht erst durch ein Gebot vorgeschrieben und der Verlust desselben

braucht nicht verboten zu werden, da doch niemand freiwillig ohne äußere oder innere Nöthigung das preisgibt, was beglückend für ihn ist. Es bethätigt sich in diesen Acten die Imagination, die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses, subjectiv und individuell bewußt geworden, in der höchsten, erhabensten Function für die irdische Menschennatur, da sie den Menschengeist über das sinnliche Dasein und dessen Mühen und Misgeschick in eine höhere ideale Welt zu erheben vermag. Es wird derselbe dadurch wieder zu einer höhern Stufe gebracht, nachdem durch die seelisch und subjectiv gewordene Phantasie dieser Menschengeist selbst seine Genesis gewonnen hat. Das ist Resultat der Entwickelung der Menschheit und allerdings nicht aus dem Willensstreben des einzelnen Menschen stammend, sondern aus dem ewigen Urgrund selber, aus dem der ganze Weltproceß und die Menschennatur selbst den Ursprung erhalten hat. Tugenden im eigentlichen Sinne können aber diese psychischen Acte nicht genannt werden, eben weil sie nicht von der Willensbethätigung abhängen und daher auch nicht als Pflichten im eigentlichen Sinne vorgeschrieben sein können.

Gleichwol wird von der Scholastik, wie von kirchlichen Behörden überhaupt nichts schärfer betont als die Glaubenspflicht, nichts strenger gefordert als der Glaube, und zwar gerade in der Weise, wie sie denselben vorschreiben. Nicht zum wenigsten geschieht dies von Thomas und der päpstlichen Kirche. Und das ganze Heil der Menschen wird von der Erfüllung dieser sogenannten Pflicht abhängig gemacht, d. h. von der Annahme oder dem Fürwahrhalten dessen, was ihnen verkündet wird, ohne daß sie das Verkündete selbst verstehen oder auch nur nach eigentlicher Erkenntniß desselben verlangen und streben dürfen, — da es sich um der menschlichen Wissenschaft unnahbare Geheimnisse handeln soll. Wer auf die Verkündigung hin nicht willig glaubt, dem wird ewige Verdammniß angekündet und außerdem zeitliche Schädigung zugefügt, wenn sie möglich ist. Als ob es im Belieben des Menschen läge, ohne weiteres, d. h. ohne alle Prüfung und Erkenntniß zu glauben, für wahr zu halten, was ihm als Wahrheit verkündet wird, oder blindlings zu verlassen, was er bisher und etwa von Jugend an für Wahrheit gehalten hat! Und als ob darin auch noch eine besondere Pflichterfüllung und Tugendübung zu erblicken wäre, zumal dieser Glaube dann doch wieder gar nicht zu Stande kommen soll ohne besondere, übernatürliche Hülfe oder göttliche Gnadenmittheilung! Wenn für die Forderung un-

bedingten Glaubens geltend gemacht wird, daß Gott es sei und göttlich eingesetzte Auctorität, nicht etwa ein Mensch mit seiner schwachen Vernunft, dem geglaubt werden soll, so ist dabei zu bemerken, — was schon früher näher erörtert wurde, daß diese Auctorität selbst geprüft werden muß, ob sie wirklich göttlich sei oder nicht, ob Gott selbst sich geoffenbart, und ob diese Auctorität, die sich für göttlich eingesetzt ausgibt, auch wirklich von Gott selbst stamme und man sich ihr vertrauend hingeben dürfe. Dies ist aber eine sehr schwierige Prüfung, da historische Verhältnisse und Berichte dabei in Betracht kommen, nicht unmittelbar vorliegende Thatsachen. Um so größer ist die Schwierigkeit, als so viele Glaubensauctoritäten, die einander bestreiten und verdammen, in der menschlichen Geschichte sich geltend machen, alle mit der gleichen Forderung, sich ihr gläubig zu unterwerfen. Da ist sozusagen eine Handvoll Menschen (im Vergleich mit den übrigen Milliarden), welche behaupten, sie hätten die absolute Wahrheit und seien allein im privilegirten, gleichsam monopolisirten Besitz aller göttlichen Gnaden, und alle andern Menschen könnten nur durch sie allein die absolute Wahrheit und die Gnadenspendung zum ewigen Heile erlangen. Und allen Mitmenschen wird die Pflicht zugeschrieben, ihre Lehre anzunehmen und sich ihnen gläubig zu unterwerfen, sobald sie die Verkündung hören. Thun sie dies nicht, so sei es unter solchen Umständen nur böser Wille (mala fides), welcher sie davon abhält, und sie verdienen Strafe, Zwang, Schädigung und unter Umständen selbst den Tod wegen ihres Unglaubens und hartnäckigen Ungehorsams. Bei ihnen allein also, behaupten sie, stehe es, ob der Mensch, ja die ganze Menschheit, ihr höchstes Ziel, das Gott bei der Schöpfung gesetzt, erreiche oder nicht. Sie haben das Alles demnach in ihrer Hand, Gott selbst mit seiner Gnade steht ihnen, und ihnen allein, zur Verfügung und sie können ihn daher den übrigen Menschen gewähren oder versagen, wenn diese sich ihnen, ihren Anordnungen, Befehlen u. s. w. ungefügig zeigen. Gewiß ein seltsames Beginnen, und Behauptungen und Ansprüche, die man frevelhaft nennen müßte, wenn sie nicht aus historischen Verhältnissen und eigenthümlichen Umständen allmählich hervorgegangen wären und sich nach und nach festgesetzt, in consequenter Entwickelung ausgebildet und durch Jahrhunderte hindurch fest in das Bewußtsein der Menschen eingelebt hätten. Der ewige und unendliche Gott kann der Menschheit gegenüber sicher sich nicht so

verhalten seinem Begriffe oder Wesen nach, und kann sein allgemeines Verhältniß zu allen Menschen nicht in dieser Weise binden zu Gunsten einiger selbst nur mit schwacher Vernunft und sündigem Willen begabten Menschen! Es sind eben anthropomorphische Auffassungen auf Gott übertragen, und man hat aus dem absoluten, über alles Irdische und Menschliche erhabenen Gott einen Kirchengott gemacht, wie man ihn brauchte den Ansprüchen gemäß, die man machte, und nach den Befugnissen, die man sich zuschrieb. Man hat Gott so gemacht, wie die Kirchengewalt und die Hierarchie beschaffen war und ist, und hat dann die Ansprüche der Kirchengewalthaber wieder durch diesen so aufgefaßten Gott begründet. Die Kirchen und Religionen können daher auch von „unserm Gott" reden, wie die alten Völker ihre Nationalgottheit als „*ihren* Gott" oder „ihre Götter" bezeichneten. Der Glaube, der auf diese Weise gefordert und geleistet wird, kann daher aus Mangel an eigener Prüfung und freier Entscheidung nur ein aus Erziehung hervorgehender und durch prüfungslose Gewohnheit befestigter oder ein erzwungener sein und in bloßer Unterwerfung, nicht in Fürwahrhalten und inniger Hingabe bestehen. Daher auch die bereits von den Stoikern gemachte Erfindung festgehalten und geltend gemacht wird, daß der Glaube, die Ueberzeugung Sache des Willens sei, vom Willen abhänge. Eine Annahme, von deren Falschheit sich jedermann leicht überzeugen kann, wenn er versucht, einen fremden Glauben durch bloßen Willensact im Ernste für wahr zu halten, — während doch nur praktische Bethätigung des Glaubens vom Willen abhängt. Wir wissen aber, welch furchtbare Folgen diese so falsche Annahme hatte, wie man darauf das Recht des Glaubenszwanges und der Glaubensverfolgung gründete, da man behauptete, es hänge nur vom bösen Willen der Andersgläubigen ab, daß sie andersgläubig seien und sich nicht zu dem Glauben bekennen wollten, den man selber hatte, und daß sie nicht der Auctorität, die Gott unmittelbar selbst eingesetzt hat, sich unterwerfen, sondern rebellisch gegen sie sich verhalten und also auch als Empörer gegen Gott zu betrachten seien. Das Glaubensgebiet, die Kirche ward zu einem Machtgebiet, die Rechtgläubigkeit zu einer irdischen Machtfrage. Wissenschaft, freie Prüfung und eigene, selbständige Ueberzeugung konnten keine Stelle mehr finden in einer Kirche, die zu einem irdischen Machtgebiet geworden und zu einer Zwanganstalt, in welcher nur noch blinde Hinnahme oder Scheinprüfung zulässig erscheinen und an-

ſtatt Glauben vielmehr Unterwerfung gefordert wurde und wird. Es iſt allerdings ein großes und ſchwieriges Problem, wie das Recht der Wiſſenſchaft und der freien Ueberzeugung behauptet und doch auch die Wohlthat des Glaubens gewahrt bleibe, durch den allein der größte Theil der Menſchheit an einem höhern Geiſtesleben theilnehmen kann. Vollſtändige Ausgleichung läßt ſich kaum erreichen und an tragiſchen Conflicten, wie der Beginn des Chriſtenthums ſelbſt einen zeigt, wird es niemals fehlen. Es kann ſich nicht darum handeln, daß die Wiſſenſchaft den religiöſen Glauben zerſtöre und aufhebe, da ſie für das Volk kein Erſatz deſſelben ſein kann; aber die Wiſſenſchaft darf auch den Glauben nicht ganz unberückſichtigt laſſen, ſondern muß immer läuternd und veredelnd einzuwirken ſuchen auch in Zukunft, wie es bisher geſchehen iſt, — ſoll die Religion nicht ſelbſt vollſtändig wieder in Wahn und Aberglauben zurückſinken.

Aus dem Bisherigen geht ſchon hervor, welch eine ungemein wichtige Rolle die Lehre vom Uebernatürlichen bei Thomas und in der päpſtlichen Hierarchie zu ſpielen hat, und wie dieſe eigentlich ganz auf das ſogenannte Uebernatürliche ſich gründet. Wir ſahen dies ſchon in der Erkenntnißlehre und ebenſo in allen übrigen Gebieten der ſcholaſtiſch-kirchlichen Wiſſenſchaft (mit der entſprechenden Praxis). Auf die Annahme übernatürlicher Wahrheiten gründet ſich der Anſpruch der Kirche auf Beherrſchung der Philoſophie und der geſammten Wiſſenſchaft überhaupt, wie auf die Behauptung übernatürlicher, direct göttlicher Machtbefugniſſe zur Heilsvermittelung an die Menſchen ſich der Anſpruch der päpſtlichen Kirche auf Oberherrſchaft über alles weltliche Regiment gründet. Im ethiſchen Gebiete ſpielt das Uebernatürliche nicht minder eine große Rolle, wie wir oben ſahen. Dieſe Lehre vom Uebernatürlichen, als Baſis der ganzen hierarchiſchen Gewalt wird daher auch ganz beſonders cultivirt, insbeſondere von Thomas, und in neuerer Zeit iſt ſie der Wiſſenſchaft und dem ſouveränen modernen Staate gegenüber mit beſonderm Nachdruck hervorgehoben und zur Geltung gebracht worden. Ueberall wird dem Uebernatürlichen die wichtigſte Stelle und die eigentlich entſcheidende Bedeutung zugeſchrieben und das Natürliche in die zweite Stelle gedrängt, obwol es Grundlage des Uebernatürlichen ſein und dieſes doch um des Natürlichen willen da ſein und wirken ſoll. Schon bei der Schöpfung der Welt und insbeſondere des Menſchen tritt das Uebernatürliche alsbald zu dem Natür-

lichen hinzu, muß die Gnade sogleich die Natur ergänzen und erhöhen. Die natürlichen Kräfte des Menschen nämlich, wie er von Gott geschaffen, reichten, so wird angenommen, nicht hin, um das eigentliche, ewige Ziel des Menschen zu erstreben und zu erlangen: die Anschauung Gottes und die ewige Glückseligkeit. Diese natürlichen Kräfte mußten daher durch übernatürliche Gaben, durch göttliche Gnadenhülfe erhöht und dadurch erst befähigt werden für Erreichung jenes ewigen Zieles. Eine eigenthümliche Lehre und Auffassung der Schöpferthätigkeit Gottes und ihres Productes! Man sollte doch meinen, wenn Gott dem zu schaffenden Menschen jenes höchste Ziel des Daseins und Wirkens gesetzt hatte, so habe er sicher auch die Menschennatur so geschaffen, daß sie im Stande war, durch ihre zwar anerschaffenen, aber doch eigenen Kräfte jenes Ziel zu erreichen, da doch vernünftige Schöpferthätigkeit nothwendig diese Harmonie zwischen Zweck und Mitteln, d. h. zwischen dem hohen Ziel und den Kräften der Menschennatur erforderte! Aber so soll es nicht geschehen sein, sondern der Mensch wurde gleich mit der Unfähigkeit, sein Ziel zu erreichen, von Gott geschaffen und aus Gnade erst wurden ihm die Kräfte verliehen, sein ihm gesetztes Ziel zu erstreben. Wie ein Unfähiger, Dürftiger und gleichsam als ein hülfloser Bettler ward der Mensch von Gott geschaffen und er bedurfte sogleich Hülfe und Almosen, um nicht ganz zu verkommen, sondern seine eigentliche Daseinsaufgabe in Angriff zu nehmen. Es hat den Anschein, als ob Gott als Schöpfer gleich von Anfang an gegen den Menschen, sein Geschöpf, misgünstig gewesen wäre, oder Mistrauen gehegt hätte, sodaß er ihm nicht Alles gab durch Schöpfung, was er bedurfte, sondern ihm die nöthigen Kräfte erst übernatürlich hinzugefügt hätte, nicht als constitutive Momente seines Wesens, sondern nur als accidentelle, damit er sie ihm jeden Augenblick nur gleich wieder nehmen könnte, ohne sein Werk geradezu wieder ganz zu vernichten! Ein, wie uns dünkt, keines Gottes und des Menschen würdiger Schöpfungsbegriff! Vollends dann nach dem sogenannten Sündenfalle wird der Menschennatur die Fähigkeit durchaus abgesprochen, durch seine Geisteskräfte und durch sein Streben und Wirken irgendetwas Hinreichendes zu leisten, um das ewige Daseinsziel zu erreichen. Seine natürlichen, zu seiner Natur gehörenden, sein Wesen constituirenden Kräfte sollen dazu ganz unzulänglich sein und nur durch die von Gott frei gewährte Gnade und Hülfe dasselbe erlangt werden können. Zur Natur

also ist durchaus Uebernatur, Gnade, besondere Offenbarung und übernatürliche Einwirkung nothwendig, die zunächst im Laufe der Menschengeschichte nur wenigen Auserwählten oder Privilegirten zutheil geworden sei, während die ganze übrige Menschheit in Finsterniß und Verderben blieb, weil sie sich selbst, d. h. ihren natürlichen, noch dazu durch die Folgen des Sündenfalls abgeschwächten Kräften überlassen blieb und nicht die Erhöhung derselben durch übernatürlichen Beistand gewürdigt ward. Eine geistige Entwickelung im eigentlichen und allgemeinen Sinn zur Vervollkommnung und zur Befähigung für höhere Leistungen wird scholastisch nicht angenommen, wenigstens nicht im eigentlichen und allgemeinen Sinn für die Menschheit, sondern mehr nur eine Auslebung des Bösen in derselben. Eine immer durchgreifendere Corruption und gänzliche Unfähigkeit sich aus dem Pfuhl der Sünde und des Verderbens zu erheben soll die Menschheitsgeschichte als Hauptaufgabe vor dem Christenthum erfüllt haben — mit alleiniger Ausnahme der Juden, die freilich dann am wenigsten gerade in ihrer legitimen göttlichen Auctorität oder Theokratie dem Christenthum Anerkennung zollten! —

Das Verhältniß dieses Uebernatürlichen zum Natürlichen ist überdies nicht so, daß etwa das Natürliche selbst Fortbildung, Vervollkommnung seines Wesens erhielt, sondern jenes bleibt immer nur ein Accidentelles, Hinzugefügtes, das leicht wieder verloren oder hinweggenommen werden kann. Demnach auch nicht etwa so, wie auf einen wilden Stamm ein edles Reis gepfropft wird, das dann mit diesem selbst zur vollkommenen Einheit sich verbindet und edle Früchte natürlich hervorbringt, sondern der wilde Stamm bleibt immer und das edle Reis des Uebernatürlichen ist nur wie hingeheftet und ändert im Grunde genommen an der wilden Natur nichts. Daher soll selbst durch die göttliche Erlösung die verderbte Natur selbst nicht geändert, sondern nur die Schuld der Sünde und Verderbtheit hinweggenommen worden sein, wie denn auch durch die Taufe zwar die Erbsünde und Schuld getilgt werden, aber trotzdem derer Strafe als Verderbtheit bleiben soll! Immerhin auch ein seltsames Verhältniß der Erlösungsthätigkeit, wenn die Schuld der sündhaften Verderbtheit, der Concupiscenz zwar hinweggenommen wird, die Strafe aber bleibt, und zwar eine Strafe, die hauptsächlich in der Begierlichkeit, in der Geneigtheit zum Sündigen, in der Versuchung besteht, während man doch glauben sollte, daß Gott nimmermehr die Ver-

suchung als Strafe verhänge und nimmermehr zwar die Wirkung (Sündenschuld) durch seine Hülfe aufhebe, die Ursache, Concupiscenz aber bestehen lassen könne (als Strafe)! — Dieses Uebernatürliche erstreckt sich übrigens noch weiter, im Grunde auch auf die Natur, die ganze Schöpfung und ihre Forterhaltung. Die Fortdauer der Welt und der Menschheit wird als beständig erneuertes Schaffen aufgefaßt, wie wir früher erfuhren, also als ein beständiges directes Hervorbringen der Welt durch Gott selbst (ohne Kraft selbständigen Bestehens und Wirkens). Und zu dieser beständigen directen Schöpferthätigkeit fügt dann Gott bei der Menschennatur auch noch die directe übernatürliche Wirksamkeit hinzu, sodaß eigentlich nicht die Welt und die Menschennatur durch übernatürliche Gnadenmittheilung Gottes eine Erhöhung oder Verbesserung und Stärkung erhält, sondern die erhaltende, resp. beständig neuschaffende Thätigkeit Gottes es ist, die durch das außerordentliche, übernatürliche Wirken Gottes ihre Ergänzung und Erfüllung finden muß, also eigentlich die Schöpfungsthätigkeit Gottes die übernatürliche Gnade Gottes erfährt! Was da eigentlich noch als selbständige Natur des Menschen insbesondere übrig bleibt, die als Object der übernatürlichen Gnadenwirkung betrachtet werden könnte, ist kaum abzusehen. Hat die übernatürliche Wirksamkeit Gottes es nur mit der natürlichen schöpferischen Wirksamkeit Gottes zu thun, um diese zu verbessern, zu vollenden, zum Ziele zu führen, so bleibt der Mensch als selbstständiges Wesen im Grunde ganz außer Spiel oder existirt gar nicht. Das Böse selbst hat da freilich kein Substrat mehr und muß als ein Nichtiges betrachtet werden, oder als störendes Accidens in die göttliche Schöpferthätigkeit selbst eingreifen und ein Kampf zwischen gut und bös schon im Schaffen, nicht im Sein und Wirken der Welt stattfinden! Wie Thomas sich all dies eigentlich dachte, ist nicht klar. Wir begegnen abermals einer starken Dunkelheit in der als so hell und klar gerühmten scholastischen Philosophie, und wieder zeigt sich, daß man wahrlich keinen Grund hätte, der modernen, insbesondere der deutschen Philosophie Unklarheit und Nebelhaftigkeit als charakteristisches Merkmal vorzuwerfen. Wenn man den Thomas wol auch schon der Annäherung an den Pantheismus beschuldigt hat, so ist das sicher als persönliche Auffassung angesehen, unrichtig, aber zu verwundern ist es nicht, daß in seinem System ein pantheistisches Moment verborgen vermuthet wird. Der Menschengeist, seinem Willen

wie Intellect nach, soll ja gar nichts vermögen nach der Gnadenlehre (wenn auch nicht nach der Erkenntnißtheorie und Psychologie), und wenn Thomas so weit geht, zu behaupten, daß wir gut sind, weil Gott uns liebt[1] (demnach wir nicht Gott lieben, wenn und weil wir gut sind), so bleibt als selbständiger Rest vom Menschenwesen kaum etwas übrig, — jedenfalls nichts Gutes, als etwa ein an sich unbrauchbares wirkensunfähiges Werkzeug für übernatürliche göttliche Gnadenwirkung — wobei dann die natürliche, fortdauernde Schöpferthätigkeit Gottes ebenfalls als bedeutungslos erscheinen muß.

Wodurch nun ist denn die Thatsächlichkeit und das Wesen dieser übernatürlichen göttlichen Einwirkung auf den Menschen kundgegeben und bewiesen? Empirisch, durch Erfahrung sicher nicht oder höchstens durch ganz subjective, ganz unsichere, unzuverlässige Erfahrung, bei der immerhin ungewiß bleibt, ob sie eine wirkliche oder vermeintliche Erfahrung ist, die dann jedenfalls auch nur subjective Geltung hat, nicht aber objectiv und allgemein Thatsächlichkeit und Art derselben beweisen kann. Es bilden dabei allenfalls autoritative Aussprüche die Grundlage, welche die Imagination ergriffen und gestaltet und die Speculation gewissermaßen systematisch zu dieser Lehre ausgebildet hat. Aber subjective Erfahrungen solcher Art und Aussprüche auf Grund derselben finden sich nicht blos innerhalb des Christenthums, sondern mehr oder minder in allen höheren (zum Theil selbst niederen) Religionen und haben vielfach auch in Mystik und Speculation sich Gestaltungen mannichfacher Art gegeben. Die Dunkelheit des psychischen Lebens, Erfahrens und Wirkens des Menschen mußte diese Art Speculation sehr begünstigen und der Phantasiethätigkeit reichen Inhalt und großen Spielraum gewähren, wie die Religionen allenthalben, auch die niedersten, schon beweisen. Dies um so mehr, da abnorme, unbegreifliche physisch-psychische Erscheinungen zu allen Zeiten bei allen Völkern vorkamen und auch jetzt noch trotz aller geistigen Entwickelung und Aufklärung eine große Rolle spielen und von Unwissenden, wie von Enthusiasten ohne weiteres höhern, übernatürlichen Mächten

---

[1] Ipse amor Dei est causa bonitatis in rebus dilectis. Quia enim Deus diligit nos ideo boni sumus (nam amare nihil est aliud, quam velle bonum alicui). In Joh. c. VI, lect. 3. Da sollten freilich alle Menschen gut sein, wenn doch Gott alle liebt!

und Einflüssen zugeschrieben zu werden pflegen. Die primitiven Menschen hielten die äußern Naturgegenstände der unmittelbarsten Wahrnehmung mit ihren Verhältnissen und Wirkungen, da sie ihnen unverständlich, unerkannt und geheimnißvoll waren und doch als wichtig, als nützlich oder schädlich erscheinen — für gewissermaßen übernatürlich, höhere Mächte hinter ihnen vermuthend, und vergöttlichten also dieselben, wenn auch in sehr unvollkommener Weise. So geschah es auch allmählich mit den psychischen Kräften und Functionen, die noch schwerer zu begreifen sind. Der Verlauf der geistigen Entwickelung der Menschheit ist ja überhaupt so geartet, daß mit dem Aeußerlichen begonnen und nach und nach immer größere Innerlichkeit und Vergeistigung gewonnen wurde. Mit der Auffassung des Menschenwesens selbst ging es so, und mit der des Göttlichen geschah es nicht anders. Nachdem man die äußern Gegenstände und deren Wirkungen in nüchterner Weise als natürliche zu betrachten gelernt hatte, erschienen die psychischen Kräfte und Thätigkeiten um so wunderbarer, unerklärlicher und geheimnißvoller. Insbesondere war dies bei den Bethätigungen der Phantasie und des Gemüthes der Fall, und es lag nahe, in denselben das Wirken höherer Mächte anzunehmen. In den nicht christlichen höhern Religionen fand dies statt und im Christenthum wurde diese Auffassung festgehalten, wenn auch in sehr modificirter und veredelter Weise. Die so ausgebildete theologische Lehre vom Uebernatürlichen gibt davon hinreichend Zeugniß. Aber die eigene Erfahrung ist dabei allenthalben in den Hintergrund gedrängt und die reine Speculation auf Grund von festgestellten Lehren und Ueberlieferungen hat weitaus die Oberhand, ja herrscht in der theoretischen Theologie geradezu ausschließlich; sodaß allenthalben Vorgänge in der menschlichen Seele behauptet werden, die der Theoretiker selbst niemals erfahren hat und nur aus Büchern kennt oder durch logische Operation herausklügelt. Die moderne Hypnose und die damit verbundene Suggestion, um darauf noch einmal zurückzukommen, wird zu erneuter empirischer Forschung in dieser Beziehung Veranlassung, ja Nöthigung bringen und die theoretische Lehre der Theologen wird in dieser Beziehung eine schwierige Aufgabe zu erfüllen haben. Wie dem indeß sei, die Theologen thäten jedenfalls am besten, wenn sie die natürliche Wissenschaft, die Philosophie mit eingeschlossen, sich selbständig entwickeln ließen, ohne ihr befehlen oder Zwang anthun zu wollen, wie die kirchliche Auctorität dies stets in Anspruch nimmt trotz

aller Niederlagen, die sie seit der Verfolgung des Kopernikanischen Systems erlitten hat. Sie könnten dann immer noch ihr Uebernatürliches annehmen und zur natürlichen Weltauffassung hinzufügen, soweit es nicht der natürlichen Erkenntniß widerspricht. Wollen sie aber im Bunde mit, oder vielmehr als Diener der kirchlichen Auctorität durch dieses behauptete und durch nichts bewiesene Uebernatürliche das Recht auf die Herrschaft der Welt, auf die Obergewalt über den Staat wie über die Wissenschaft beanspruchen und begründen und selbst alle natürliche Tugend für werthlos bezüglich Erreichung des höchsten Menschenzieles erklären, wie dies in extremster Weise sogar in der neuesten Zeit geschieht, dann dürfen sie sich nicht wundern, wenn sich die Wissenschaft zur strengsten Kritik herausgefordert fühlt und diese übt. Die Zeit wird lehren, ob sie endgültig dieser Kritik, die sie jetzt unbedingt als unberechtigt verurtheilen, für die Dauer werden Stand halten können.

Zur Thomistischen Ethik gehören auch noch die sogenannten Kirchengebote, aber allerdings eigentlich nur zur theologischen, nicht zur philosophischen Ethik. Außer dem natürlichen und sogenannten positiv menschlichen und göttlichen Gesetz bestehen nämlich in der päpstlichen Kirche noch die specifisch kirchlichen Gesetze mit Geboten und Verboten. Diese haben speciell die Aufgabe, die Gehorsamspflicht der Gläubigen gegen die Kirchenauctorität zum Bewußtsein und zur beständigen Uebung zu bringen und den sogenannten kirchlichen Geist zu nähren, zugleich aber auch bei Nichtbeobachtung die kirchlich Verdächtigen zu verrathen. Auf ihre Aufrechthaltung und Beobachtung wird daher in dieser Kirche sehr streng gehalten, strenger oft als auf Beobachtung der eigentlich göttlichen Gebote, und sie sind auch so sehr in das Bewußtsein, und in die Uebung der Gläubigen eingeprägt, daß diese meistens dieselben strenger beobachten als alle göttlichen und menschlichen Gesetze. So zwar, daß sogar sonst gewissenlose und verbrecherische Menschen sich oft noch strenge daran halten. Sie sind also nicht einmal ein Zaun um diese, der etwa erst durchbrochen werden müßte, um die göttlichen Gesetze selbst zu übertreten, sondern ihre Beobachtung wird vielfach als ein Beschwichtigungsmittel des Gewissens betrachtet von seiten solcher, die ungescheut die eigentlichen Sittengesetze übertreten. Da sie indeß zur kirchlichen, nicht zur philosophischen Ethik gehören, so haben wir hier nicht näher auf die Sache einzugehen, um so weniger, da bei Thomas dieselbe

nicht besonders hervortritt. Vom Standpunkt natürlicher Betrachtung aus wäre vor Allem zu erwägen, ob diese Gebote der eigentlichen Sittlichkeit förderlich seien oder gleichgültig für sie oder etwa sogar sittlich nachtheilig. Daß sie der wirklichen Sittlichkeit vielfach schaden, wurde schon erwähnt; bei näherer Erwägung aber möchte überhaupt die Berechtigung zum Erlaß und zur Aufrechthaltung solcher nicht absolut nothwendiger Gesetze in Frage zu stellen sein gegenüber dem christlichen Grundgesetz der Liebe. Es scheint das von ihnen zu gelten, was der Apostel Paulus mit so großer Entschiedenheit dem jüdischen Gesetz gegenüber zu Gunsten der freien Sittlichkeit des Christen geltend gemacht hat. Werden die Gesetze vermehrt, so auch die Versuchungen zur Uebertretung und zur sittlichen Störung, Beunruhigung und zuletzt zur Gleichgültigkeit auch gegen wichtigere Gesetze. Das gegebene kirchliche Gesetz verlangt strenge Beobachtung und die Uebertretung wird als Sünde bezeichnet, d. h. als Beleidigung Gottes. Gott muß sich also beleidigt finden, weil die Kirchenauctorität es will, und der Gläubige sündigt, weil er ein Gesetz übertritt, das eigentlich gar nicht nothwendig wäre. Außerdem, während der Gläubige täglich Gott bittet, ihn vor Versuchung zu bewahren, führt hier die Kirche ihre Gläubigen unnöthigerweise in fortdauernde Versuchung. — Dies gilt wenigstens dann, wenn die Völker einmal eine gewisse Culturstufe erreicht haben, wenn solche Disciplinargesetze auch allenfalls für noch ganz rohe Menschen als Zuchtmittel von Bedeutung sein mögen. — Zu den specifisch kirchlichen Gesetzen kann man auch das Verbot des Zinsennehmens oder Leihens von Geld auf Zinsen rechnen, obwol Thomas diesen Gegenstand unter den Gegensätzen der Cardinaltugend „Gerechtigkeit" anführt und näher behandelt. Bekanntlich hat die katholische Kirche nach alttestamentlichem Vorgang das Nehmen von Zinsen auf das strengste verboten und die schwersten Kirchenstrafen auf Uebertretung dieses Verbotes gesetzt. Noch im vorigen Jahrhundert wurde dieses Verbot von Papst Benedict XIV. neu eingeschärft.[1] Nicht etwa nur Wucherzinsen waren verboten, sondern das Nehmen von Zinsen überhaupt. Man weiß, wie wenig man sich jetzt selbst kirchlicherseits noch an dieses Verbot hält! Es erging der päpstlichen Kirche hiermit wie

[1] Vgl. meine Schrift: Das Recht der eigenen Ueberzeugung (Leipzig 1869), S. 69 fg.

mit dem Verbot des Kopernikanischen Weltsystems; sie erlitt mit ihrer Auffassung eine vollständige Niederlage und mußte schließlich selbst das Gegentheil von dem zugeben und lehren, was sie zuerst so strenge als gott- oder offenbarungswidrig und unchristlich verboten und bekämpft halte. Thomas nun sucht dieses strenge Zinsenverbot scholastisch zu begründen, und eben diese Begründung ist es, die uns hier noch von Interesse ist als echt charakteristisch für das ganze scholastische Räsonniren und Begründen. Für geliehenes Geld etwas anzunehmen, sei es nun wieder Geld oder eine geldeswerthe Sache, ist nach Thomas an sich unsittlich; denn in diesem Falle würde das verkauft, was nicht ist, wodurch offenbar eine rechtswidrige Ungleichheit hervorgerufen würde. Das Geld nämlich gehört zu den Dingen, deren ordentlicher und natürlicher Gebrauch ihren Verbrauch einschließt. Wer Wein zum Trinken, Getreide zur Speise gebraucht, der verbraucht beides. So gibt auch derjenige das Geld aus, der es gebraucht. Darum kann man bei solchen Dingen den Gebrauch nicht von der Sache trennen. Wem daher der Gebrauch derselben zugestanden wird, der erhält hiermit auch die Sache selbst, er wird Herr derselben. Beim Leihen, Mutuum, wird das Dominium von Einem auf den Andern übertragen. Wie daher derjenige, welcher gesondert den Wein und gesondert den Gebrauch des Weines verkaufen wollte, denselben zweimal, oder vielmehr das zu verkaufen beabsichtigen würde, was nicht ist, also Ungerechtigkeit beginge; wie es dieselbe Bewandtniß hätte, wenn Einer Wein und Getreide ausleihen und dabei doppelten Ersatz beanspruchen würde, einen für die Sache und einen zweiten für den Gebrauch derselben; in gleicher Weise würde derjenige ungerecht handeln, welcher für den Gebrauch des geliehenen Geldes etwas verlangen und so Wucher treiben würde. Es bedarf hier keiner Kritik, man sieht sogleich, daß man es mit leerem scholastischen Spintisiren zu thun hat, das auch sonst bei unserm Scholastiker gar vielfach vorkommt, nicht immer jedoch so leicht zu durchschauen ist wie im vorliegenden Falle.[1] Im Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus[2] wird sogar darauf ein besonderer Nachdruck gelegt, daß das Geld keine nutzbringende Sache sei. (Omnes aliae res ex seipsis habent aliquam utilitatem, pecunia autem non, sed ex mensura utilitatis

[1] S. th., II. II, q. 57—78.
[2] In III Sentent., XXXVII, q. 1 a 6.

aliarum rerum etc.) Die moderne Zeit zeigt, wie sehr hier der scholastische Heros ins Leere redet. Man sollte aber doch meinen, unter keinen Zeitverhältnissen sei eine solche Verkennung so offen daliegender Dinge möglich! Aber das Räsonnement ist im Grunde dies: Das Geld darf nicht als nutzbringende Sache nach der kirchlichen Lehre betrachtet oder gebraucht werden, also ist es auch nicht nutzbringend. Es ist hier sehr klar, wie das kirchliche Verbot den Verstand gefangen hielt und am ernsten Erwägen und klaren Urtheilen hinderte. Auch daß der Zins vom Entlehner des Geldes freiwillig gezahlt werde, läßt Thomas nicht gelten, denn diese Freiwilligkeit sei keine volle, da er durch das Bedürfniß gedrungen sei, ein Darlehn zu nehmen. Dabei vergißt Thomas freilich, zu bestimmen, ob denn eine Pflicht bestehe, unentgeltlich ein Darlehn zu geben, und wer diese Pflicht habe besonders unter Umständen, die es sehr zweifelhaft erscheinen lassen, ob das Darlehn nicht ganz verloren sein werde! Auch dies endlich, daß mit dem Darlehn ein Gewinn gemacht werden könne, will Thomas nicht als Entschuldigungsgrund des Zinsennehmens annehmen. Er führt dagegen wieder sein famoses Argument an, daß dabei etwas verkauft würde, was noch nicht ist, und dessen Erlangung auf vielfache Hindernisse stoßen könnte!

2) Die Thomistische Staatslehre.[1]

Dem Aristoteles folgend stellt Thomas dem Staate die Aufgabe, den Menschen als geselligen, auf Verein mit ihresgleichen angelegten und angewiesenen Wesen zunächst die Erfüllung ihrer Lebensaufgabe in physischer Beziehung möglich zu machen, sie in ihrem Dasein zu schützen und zu fördern. Aber auch eine ethische Aufgabe schreibt Thomas, wiederum nach Aristoteles, dem Staate zu: die Aufgabe, die Menschen zu guten, tugendhaften Bürgern zu bilden, also deren Tugend und Glück zu fördern. Allerdings nur deren irdische Glückseligkeit, daher Thomas von seinem kirchlichen Standpunkt aus die überirdische Glückseligkeit als Zweck

[1] De regimine principum, l. I u. II. S. theol., p. I. II et II. II. Com. in Polit. (Aristot.). (Man kann von diesem Commentar ganz absehen, um unnützen Streit zu vermeiden darüber, ob an gewissen Stellen Thomas nur den Sinn der Aristotelischen Lehre klar machen will oder seine eigene Ansicht zugleich damit kundgibt.)

und Ziel des Menschendaseins und -Strebens hinzufügt, die aber freilich der Staat nicht direct fördern kann, sondern nur die Kirche. Ebendarum rückt nun der Staat schon in die zweite Stelle hinter die Kirche zurück und ist von dieser nur als dienendes Organ für die Zwecke der Kirche betrachtet. — Den Ursprung des Staates und der Staatsgewalt leitet Thomas von Gott ab, aber nicht direct, wie er dies bezüglich der Kirche und der Kirchengewalt thut, sondern nur indirect soll nach ihm der Staat göttlichen Ursprungs sein. Und zwar ist ihm das Volk selbst das Organ oder Mittel, durch welches Gott den Staat ins Dasein gerufen hat, und die Verfassung des Staates, wie die Regierungsgewalt stammt also zunächst vom Volke selbst, dem eben darum auch das Recht zukommt, gegen den Misbrauch der übertragenen Gewalt sich zu erheben und allenfalls auch die Verfassung zu ändern, wenn die Umstände es fordern. Aristoteles läßt den Staat in der Natur des Menschen begründet sein, sodaß er gleichsam als Begriff oder Idee in derselben verborgen und dann actualisirt erscheint, daher ihm in gewissem Sinne der Staat früher ist als der Einzelmensch. Der Wirklichkeit nach ist selbstverständlich auch bei ihm der Staat das Spätere, und zwar wurde er verwirklicht zunächst als Schutz- und Trutzbündniß gegen äußere Gefahren und für das irdische Wohlergehen, dann aber auch zur geistigen, insbesondere ethischen Förderung, da auch bei Aristoteles wie bei Platon die Hauptaufgabe des Staates die Erziehung ist, die Bildung zur Tüchtigkeit oder Tugend. Auch bei Thomas hat es den Anschein, als ob der Staat durch Uebereinkommen der Menschen selbst, also gewissermaßen künstlich oder durch einen Vertrag zu Stande gekommen wäre. Auf diese Weise aber kann wol im Laufe der geschichtlichen Entwickelung einmal ein Gemeinwesen sich gestaltet oder umgestaltet haben, ursprünglich aber ist der Staat nicht auf diese Weise entstanden und in dieser Weise stammt ursprünglich Verfassung und Regierungsgewalt nicht vom Volke. Nicht künstlich gemacht, sondern naturgemäß aus dem Wesen des Menschengeschlechts ist der Staat entstanden, aus der Familie und dem Familienverhältniß, das sich allmählich zum Stamm und Volk erweiterte unter der Obergewalt der Familienhäupter.[1] In der Folge freilich traten vielfach künst-

[1] Vgl. mein Werk: Ueber die Organisation und Cultur der Gesellschaft (1885), S. 76 fg.

liche und gewaltsame Umgestaltungen ein und Staatsformen und Regierungsarten wurden entweder durch das Volk selbst, resp. dessen Vertreter, oder durch einzelne Gewalthaber bestimmt. — Bezüglich der Eintheilung und Untersuchung der besondern Staatsformen folgt Thomas wiederum dem Aristoteles. Auch er nimmt drei Grundformen an: Monarchie, Aristokratie und Demokratie, die entweder echt und berechtigt oder unecht und unberechtigt und verwerflich sind. Als die beste Staatsform erscheint auch ihm die Herrschaft eines Einzelnen, die Monarchie, solange sie nicht in Tyrannei übergeht und misbraucht wird zur Ausbeutung der Unterthanen für den Privatvortheil und die Willkür des Herrschers. Solche Tyrannei ist übrigens auch bei den andern Staatsformen möglich, wenn auch nicht ganz so gefährlich oder wenigstens leichter zu überwinden. Die Monarchie ist die beste Form, weil sie am meisten geeignet ist, Einheit und Friede dem Staate und Volke zu erhalten. Um die Ausartung derselben in Tyrannei soviel als möglich zu verhüten, will Thomas gewisse Schranken für die Macht des Herrschers, die an constitutionelle Ordnung erinnern. Ueberhaupt zeigt Thomas in Bezug auf das Verhältniß der Beherrschten zu den Herrschern einen gewissen Liberalismus und keineswegs eine Vorliebe für absolutistisches Regiment, für Absolutismus oder geradezu Despotie. Absolute Herrschergewalt gesteht er nicht den weltlichen Herrschern zu, sie behält er vielmehr einzig dem geistlichen Herrscher, dem Papste vor, dem gegenüber, als direct von Gott gesetzt, das Volk nicht das Mindeste zu sagen oder zu verlangen hat. Artet die normale Herrschaft in Tyrannei aus oder findet Usurpation statt, dann gestattet Thomas den Widerstand gegen den Tyrannen, doch unter gewissen Reserven: fürs erste, daß nicht etwa daraus ärgeres Unheil entstehe als die Tyrannei selber, daß also Aussicht auf Erfolg sei, dann daß nicht Einzelne als Privatpersonen gegen den Tyrannen in Empörung auftreten, sondern der Widerstand allgemein sei und von gesetzlichen Organen geleitet werde. Ohne dies hält Thomas es für besser, die Tyrannei zu ertragen und von Gott Hülfe zu erbitten. Was den Tyrannenmord betrifft, dessen Zulassung man dem Thomas vielfach zuschreibt, so kann nicht mit Recht behauptet werden, daß dies der Fall sei, wenigstens nicht direct, wenn derselbe auch indirect nicht ausgeschlossen ist, nachdem einmal Empörung gegen den Tyrannen oder einen Eindringling oder Usurpator zugestanden ist. Im Kampfe nämlich gegen den Tyrannen

oder Usurpator ist ja wol auch Tödtung desselben gestattet, wenn er gewaltthätigen Widerstand leistet oder zu ungerechter Eroberung in das Land einbricht. Die Grenzen sind da aber zwischen erlaubter und unerlaubter Tödtung nicht leicht und scharf zu bestimmen. — Im übrigen will Thomas (wie Aristoteles), daß der König gerecht regiere und sein Leben dem Wohle des Volkes und Reiches widme. Insbesondere fordert er auch, daß derselbe das Volk vor Amtsmisbrauch und Bedrückung seiner Diener oder Beamten schütze.

Thomas betrachtet also die weltliche Herrschaft nicht als ein nothwendiges Uebel, wie manche kirchliche Schriftsteller und selbst Päpste vor ihm gethan haben, oder geradezu als ein Werk des Teufels. Der Staat mit seinem Herrscher ist ihm die nothwendige natürliche Grundlage zur Erhaltung und Förderung der irdischen Daseinsweise der Menschheit, aber eben nur für diese, während ihm doch als das eigentliche Ziel des Menschen und der Menschheit die ewige Glückseligkeit galt, zu welcher die Kirche zu führen hat. Der Staat also ist ihm für die Menschheit etwas Nothwendiges, Natürliches und Vernünftiges, muß aber durch die Kirche und das höhere Uebernatürliche ergänzt und gewissermaßen beherrscht werden. Nach Thomas ist demgemäß das Bedürfniß des Staates und der Beherrschung der Menschen durch eine Staatsgewalt nicht erst durch den Sündenfall entstanden (wie manche kirchliche Lehrer annahmen), sondern auch ohne Sündenfall, also auch im Paradiese wäre der Unterschied von Herrschern und Beherrschten eingetreten, hätte es also einer Regierung und Leitung des Volkes durch Machthaber bedurft. Es ist bemerkenswerth hierbei, daß Thomas, der doch das Gesetz als Ausfluß der Vernunft, nicht aber des Willens oder der Willkür und Gewalt auffaßt, — gleichwol nicht der Gedanke gekommen zu sein scheint, daß in einem paradiesischen Zustand doch angemessenerweise alle Menschen in gleicher Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit demselben Vernunftgesetz sich untergeordnet und es vernünftig und freiwillig zur Richtschnur ihres Lebens gemacht hätten, ohne eines Herrschers oder Gewalthabers zu bedürfen und als Unterthanen eines Menschen als persönlichen Machthabers zu leben. Hätte es nach Thomas Vorgesetzte und Untergeordnete, oder Herrscher und Beherrschte auch ohne Sündenfall der ersten Menschen gegeben, so verhält es sich dagegen nach ihm mit der Sklaverei ganz anders. Von dieser nimmt er an, daß sie erst durch den Sünden-

fall entstanden oder möglich und thatsächlich geworden sei, ohne diesen aber nicht unter den Menschen bestände. Er hält danach die Sklaverei gewissermaßen für natürlich oder selbstverständlich dem Zustande gemäß, in welchen die Menschheit durch den Sündenfall der ersten Menschen versetzt worden. Principiell also kann Thomas, dem gegebenen Zustand des Menschengeschlechtes gemäß, nicht gegen die Sklaverei sein; er muß sie vielmehr zu dem über die Menschheit von Gott selbst verhängten Strafzustand zählen, — wenigstens für jene Menschen, die sich im Zustande der gefallenen Natur, nicht in dem des Uebernatürlichen, d. h. in der Gemeinschaft der päpstlichen Kirche befinden. Für diese allerdings muß die Sklaverei als unberechtigt und unzulässig gelten. Diese Ansicht scheint wenigstens auch dem Verfahren der Päpste zu Grunde zu liegen, welche wiederholt Excommunicirte, z. B. die Venetianer, zur Sklaverei verdammten, d. h. jedermann, der es vermöchte, die Erlaubniß gaben, dieselben zu Sklaven zu machen. Principiell kann demgemäß die päpstliche Kirche nicht gegen die Sklaverei sich gewendet haben, wie man es in neuerer Zeit darzustellen sucht, sonst wären Vorgänge dieser Art nicht möglich gewesen. Mit dieser Ansicht steht es wohl auch im Zusammenhang, daß Thomas annimmt[1], die Juden seien von Rechts wegen Sklaven der Christen (der Kirche), und diese könnten über das Eigenthum derselben verfügen, wenigstens deren Sklaven ohne Entschädigung die Freiheit geben. — Die Rechtfertigung hierfür findet er wol im gottesmörderischen Verbrechen und im Unglauben der Juden. Also in dem Zustand der gefallenen Natürlichkeit des Menschen, sowie in der ihnen zugeschriebenen bewußten, absichtlichen Widerspenstigkeit gegen die göttliche Offenbarung und Gnade, die ihnen im Christenthum angeboten worden. Aus ähnlichem Grunde erklärt Thomas auch hinwiederum, warum den Juden im Alten Testament zwar das Zinsennehmen von Glaubensgenossen verboten, dagegen den Ungläubigen gegenüber erlaubt war. Er hält es für gestattet, daß die Juden dadurch aus diesen Ungläubigen das herauspreßten, worauf dieselben doch kein Recht hatten. (Permissum fuit eis usuris et quihuscunque, exactionibus extorquere ab injuste possidentibus, quod eis juste debebatur. In lib. sent. dist. 37, q. 1.)

---

[1] In der Abhandlung: Ueber die Behandlung der Juden von Seiten des Staates.

Das Gesetz bestimmt Thomas als „eine auf die allgemeine Wohlfahrt gerichtete Anordnung der Vernunft und promulgirt von demjenigen, dem die Obsorge für die Gesammtheit obliegt" (Ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata). Das wahre Gesetz also ist und soll sein ein Werk oder Ausdruck der Vernunft, nicht des Willens ohne Vernunft, oder der Willkür und Gewalt, woraus es bei der Tyrannei hervorgeht. Die Bestimmung ist sehr richtig und angemessen als allgemeine und ideale, nach deren Realisirung jede thatsächliche Gesetzgebung in der Wirklichkeit streben soll. Weiterhin aber leitet Thomas das Gesetz, wie die menschliche Vernunft selbst von der Vernunft und dem Willen Gottes ab. Wie nämlich alle Arten von Wesen als Ideen in der göttlichen Vernunft enthalten sind, die in der Schöpfung Realisirung erfahren, so auch ist die Ordnung und Gesetzmäßigkeit des Daseins, insbesondere auch die rechtliche wie die moralische schon in der göttlichen Vernunft vorhanden. Und wie durch den theoretischen Intellect die Ideen (das allgemeine begriffliche Wesen) der Dinge und damit die göttlichen Ideen, durch Theilnahme an welchen jene sind, erkannt werden, so wird auch das göttliche Gesetz durch die Vernunft erfaßt und aus dieser dann praktisch gestaltet und als Norm für das menschliche (staatliche) Zusammenleben und das Wirken der Menschen eingeführt. Als Ausfluß zunächst der menschlichen Vernunft sind die menschlichen Gesetze daher auch der Prüfung und Beurtheilung der menschlichen Vernunft unterworfen und werden danach beurtheilt, ob sie gerecht, d. h. vernünftig seien oder nicht. Sind sie ungerecht, der Vernunft nicht entsprechend und also Ausfluß der Unvernunft oder Willkür und Gewalt, so erweist sich die Staatsordnung und -Regierung als eine Entartung der wahren Staatsform und als unberechtigt. So ist Vernunftgebrauch nach Thomas der weltlichen Regierung gegenüber gestattet und berechtigt. Anders freilich ist es nach ihm im kirchlichen Gebiete als dem Reiche des Uebernatürlichen; da hat die Vernunft kein entscheidendes Recht, hat nicht ernstlich oder selbständig zu prüfen und zu urtheilen, ob Wahrheit und Vernunft allenthalben herrschen, hat nur zu gehorchen und darf höchstens in dienstbarer Weise prüfen, d. h. das Bestehende rechtfertigen, soweit es möglich ist, soweit nicht, — hat sie ohne Erkenntniß sich zu unterwerfen. Das Natürliche also, obwol es in göttlicher Vernunft begründet und daraus hervorgegangen ist, soll nach dieser Theorie immerhin die

menschliche Vernunft, die ebenfalls in der göttlichen Vernunft begründet ist und aus ihr stammt, prüfen und erkennen dürfen, das Uebernatürliche aber nicht — wie dies früher eingehend erörtert wurde. Das ist seltsam! Man sollte vielmehr meinen, wenn die Natur und Vernunft eine übernatürliche Unterstützung braucht, dann müßte das gewährte Uebernatürliche gerade für die natürliche Vernunft gegeben werden, zu deren Hebung und Bildung dienen und also gerade so beschaffen sein, daß die natürliche Kraft derselben angeregt und erhoben werde zu energischerm und erfolgreicherm Gebrauch ihrer eigenthümlichen Erkenntnißkraft. Statt dessen aber soll diese durch das Uebernatürliche eingeschränkt und zum Nichtgebrauch gerade ihrer eigenthümlichen Kraft genöthigt werden! Aber die kirchliche absolute Herrschaft ist allerdings durch die scholastische Doctrin gesicherter, denn sie kann bei solchen Grundsätzen keine Kritik, keine Opposition erfahren, die sich auf Vernunft und Wissenschaft stützte, sondern erzwingt entweder unbedingte Unterwerfung oder muß selbst der Gewalt weichen, da sie keinen Vernunftgründen zugänglich ist. Da nun gegen den auch göttlich gewollten und geordneten Staat Vernunftkritik und Opposition vom Standpunkte des vernünftigen Rechtes und der Wissenschaft aus zulässig und unter Umständen nothwendig ist, so ist demnach dieser das wahre Vernunftreich auf der Erde und zur natürlichen, vernünftigen Entwickelung geeignet. Die Kirche ruht auf dem Glauben, und wo dieser wankt oder schwindet, da sinkt auch der Bau der Kirche dahin, da sie keine Vernunftgrundlage hat und haben will, sondern sich aufrecht zu erhalten strebt entweder durch die blinde, unbedingte Glaubensunterwerfung des Volkes oder durch die physische Gewalt. Wann wird wol endlich dies eingesehen oder anerkannt werden, daß eine göttliche Offenbarung, wann und wo sie immer stattgefunden habe oder stattfinden möge, *für* die menschliche Vernunft bestimmt sein müsse, nicht *gegen* die Vernunft! Daß diese durch eine Offenbarung Gottes vielmehr Anregung und Entwickelung erfahren müsse, nicht aber Hemmung und Unterdrückung — der Natur der Sache gemäß; daß es sich also nicht um eine Unterwerfung, nicht um eine Unterdrückung und Dienstbarkeit, sondern um eine Erhöhung und Befreiung dabei handeln könne, da Wahrheit für die Vernunft, woher sie sonst auch kommen mag, nur in deren Thätigkeit und Erkenntniß existiren kann! Wo und soweit daher ein freier Vernunftgebrauch nicht gestattet ist, kann es auch keine gött-

liche Offenbarung geben und die Unterdrückung und Hemmung der höchsten Kraft des Menschengeistes ist, wie schon früher bemerkt, ein Zeichen, daß da, wo sie stattfindet, nicht wirklich göttliche Offenbarung sei, nicht im Namen, im Dienste göttlicher Offenbarung gehandelt werde. Man sollte ferner endlich auch anerkennen, daß eine göttliche Offenbarung, wie jede Offenbarung, eben darin bestehen müsse, daß etwas offenbar werde, was zuvor verhüllt, verborgen war, dem Begriffe gemäß, daß Offenbarung keine Verhüllung sein könne; daß demnach eine Offenbarung eines der menschlichen Vernunft Unzugänglichen, Unverständlichen, Geheimnißvollen eben keine Offenbarung sei, soweit es unerforschlich, unfaßbar ist. Daß also Offenbarung von Geheimnissen ein Widerspruch sei und nur dazu diene, die menschliche Erkenntnißthätigkeit zu hemmen, die Gelegenheit zur Verwirrung der Vernunftthätigkeit zu vermehren und die Ueberwindung der dem Menschengeiste noch allenthalben anhaftenden Unwissenheit zu erschweren. Geheimnisse, Unerforschtes und Unerforschliches bietet die Schöpfung, die Natur für den Menschengeist ohnehin genug, es braucht nicht erst noch durch sogenannte Offenbarung von unerforschlichen Geheimnissen vermehrt zu werden!

Wir unterlassen es, ausführlicher auf die Staatslehre des Thomas einzugehen und im Einzelnen das zu prüfen, was er als Aufgabe des Staates und der Staatsgewalt betrachtet und für die allgemeine Wohlfahrt des Volkes und der Einzelnen für förderlich und nothwendig hält. Er schließt sich, wie schon bemerkt, im Wesentlichen durchaus an Aristoteles an — was von den Thomisten in der neuesten Zeit nicht immer gehörig hervorgehoben und anerkannt, sondern öfter wie das alleinige Werk und Verdienst des Thomas mit vielen Lobsprüchen für diesen hingestellt wird. —

Von größerm Interesse für uns ist hier die Lehre des Thomas vom Verhältniß von Kirche und Staat zueinander, wofür er bei Aristoteles natürlich keine bestimmte Vorarbeit finden konnte, wenn auch manche Ansichten aus der alten Philosophie, insbesondere der Platonischen (wenn er sie irgend kannte), auch hierbei verwendet werden konnten, da die Platonische Herrschaft der Philosophen vielfach Analogie bot mit der Herrschaft der Priester, wie sie in der päpstlichen Kirche sich ausgebildet hatte.

Nach Thomas stehen Staat und Kirche in dem Verhältniß, daß der Staat der Kirche wie Natur der Uebernatur untergeord-

net, die Kirche also dem Staate übergeordnet ist in allen Fällen, wo kirchliche Zwecke und von der Kirche in Anspruch genommene Befugnisse oder Rechte in Frage kommen. Begründet wird dieses Verhältniß beider durch den Zweck, den beide Institute haben, und durch die Mittel, die für Erreichung dieses Zweckes in Anwendung kommen. Der Staat hat die Aufgabe und Befähigung, das irdische, zeitliche Wohl des Volkes und der Einzelnen zu fördern, irdische Güter zu gewähren oder deren Erstrebung und Erhaltung zu ermöglichen oder zu erleichtern. Die Kirche dagegen hat die Aufgabe und die Fähigkeit, den Menschen zur Erreichung seines ewigen, übernatürlichen Endzieles, der ewigen Seligkeit, zu führen, was der Staat nicht vermag. Daraus folgt unmittelbar, daß die Kirche eine höhere Aufgabe und eine wichtigere Bestimmung hat als der Staat, und daß ihr demgemäß auch der Vorrang vor diesem gebührt. Das ewige, übernatürliche Ziel des Menschendaseins ist ja selbstverständlich wichtiger als alles Irdische, ist das Entscheidende gegenüber der kurzen Spanne Zeit des irdischen Lebens mit seinen vergänglichen Glücksgütern und den ohnehin unbefriedigenden Genüssen des Erdenlebens. Demnach kommt für den Menschen alles darauf an, daß er der Kirche sich unterordne, ihren Weisungen folge und ihre übernatürlichen Schätze und Gnadenmittel in Anspruch nehme, die ihn zum ewigen Ziele seines ganzen Daseins führen. Die Kirche muß demgemäß frei und selbständig sein in ihrer übernatürlichen Wirksamkeit und der Gläubige darf in keiner Weise vom Staate irgend gehindert werden, der Kirche sich hinzugeben und all ihren Anordnungen Folge zu leisten. Und nicht blos nicht hindern darf der Staat die Wirksamkeit der Kirche und das kirchliche Leben des Volkes, sondern er soll es auch selbst fördern. Die weltliche Regierung soll dienstbar mithelfen (wie die Wissenschaft), die Bürger aus irdischen zu Himmels-Bürgern zu machen. Diese Mithülfe besteht hauptsächlich darin, daß der Staat mit seiner Gesetzgebung und physischen Macht die kirchlichen Anordnungen und die Glaubenssätze, ja die Auctorität selbst in ihrer Wirksamkeit schütze und die Feinde und Abtrünnigen nach deren Verurtheilung durch die Kirche strafe, resp. die kirchliche Strafe vollziehe als weltlicher Arm (brachium saeculare). Insofern steht also auch der Staat in Beziehung zum ewigen Ziele des Menschen und hat zur Erreichung desselben im Jenseits mitzuwirken dadurch, daß er seine Gesetzgebung und seine Macht der Kirche zur Verfügung stellt, den

Zwecken der Kirche gemäß gestaltet und gegebenenfalls die Anordnungen der Kirche zu Gunsten der kirchlichen Auctorität und des wahren Glaubens zur Ausführung bringt. Ein gläubiger Fürst und eine gläubige Regierungsbehörde, sei sie aristokratisch oder demokratisch, wird dies thun. Von einem ungläubigen, resp. andersgläubigen Fürsten ist dies freilich nicht zu erwarten, doch gestattet Thomas den Gläubigen, einem solchen Fürsten Anerkennung zu gewähren, wenn er schon im Besitze der Macht ist (und aus der Nichtanerkennung großer Schaden für Glauben und Kirche entstünde). Fällt dagegen der zuvor gläubige Fürst vom Glauben ab und handelt gegen die wahre Kirche Gottes, dann ist ihm Anerkennung zu versagen und er hat das Recht auf seine Herrschaft oder sein Reich verloren. Die Unterthanen sind dann berechtigt, ihm den Gehorsam zu verweigern und einen andern Fürsten anzuerkennen. In diesem Falle also erklärt Thomas weit entschiedener das Recht der Empörung gegen den Fürsten, als wenn er seine Herrschaft in Tyrannei verwandelt. Natürlich wird da der kirchliche Gewalthaber nicht säumen, diese Empörung ausdrücklich hervorzurufen oder über den Fürsten wie die Excommunication so auch formell Absetzung auszusprechen, wie es in der Geschichte des Mittelalters ja öfter geschehen ist. Consequent ist dann der vom wahren Glauben abgefallene Fürst als Apostat und Ketzer ohnehin auch dem Tode verfallen, wenn das Glaubensgericht über ihn verfügen kann, denn gegen Ketzer und Abgefallene gibt es nach Thomas keine Toleranz, vielmehr Excommunication und Todesstrafe. (S. th. II. II, q. 11 a 1 f.) Und Abfall des Fürsten vom Glauben löst den Eid der Treue. (S. th. II. II, q. 12 a 2.)

Gehen wir nach dieser kurzen Angabe der Theorie zur kritischen Betrachtung über. Wären alle gemachten Voraussetzungen richtig und betrachtete man die Sache ganz abstract, dann könnte man derselben ihre Richtigkeit und Berechtigung nicht wohl absprechen. Hat der Mensch ein übernatürliches ewiges Ziel seines Daseins, das für seine natürlichen Kräfte unerreichbar ist durch all sein Wirken und pflichtgemäßes ethisches Streben im Erdenleben, und kann nicht der Staat ihm zur Erreichung desselben verhelfen, sondern allein die Kirche; ist diese Kirche speciell eine übernatürliche, direct göttliche Veranstaltung zur Erreichung dieses höchsten, letzten, ewigen Zieles; hat sie allein die Mittel, das Wirken des Menschen zu ergänzen, seine Fehler zu tilgen und

durch gewisse übernatürliche Mittel wie durch Zauber das Heil dem Menschen zuzuwenden, — dann ist die Kirche allerdings im Rechte, wenn sie vom Staate Unterordnung fordert und verlangt, daß er ihr diene und nichts gegen ihre Anordnung und ihre Wirksamkeit vornehme. Aber die gemachten Voraussetzungen treffen eben nicht zu, wie wir zu zeigen versuchen. Zuerst haben wir wieder das Uebernatürliche in Erwägung zu ziehen, worauf die Kirche alle ihre Ansprüche, Rechte und Forderungen gründet. Da also dieses Uebernatürliche immer wieder geltend gemacht wird, so muß es auch immer wieder Gegenstand der Untersuchung und Kritik werden. Der Begriff desselben ist keineswegs ein specifisch christlicher oder urchristlicher, sondern er ist ein künstliches Gebilde der Theologie, das um so mehr und entschiedener geltend gemacht wurde, je mehr sich die hierarchische Kirche ausgebildet und als Reich des Uebernatürlichen, direct Göttlichen von der übrigen Welt schroff getrennt und als oberste Herrschermacht derselben gegenübergestellt hat. Die Nothwendigkeit des Uebernatürlichen, der übernatürlichen Gnaden und Gaben wird von Thomas damit begründet, daß der Mensch ein übernatürliches Ziel des Daseins habe, das er mit seinen natürlichen Kräften nicht anstreben, jedenfalls nicht erreichen könne, daher er übernatürlicher, göttlicher Hülfe bedürfe. Wir haben diese eigenthümliche Annahme schon oben gewürdigt. Dem Menschen wird bei seiner Schöpfung von Gott ein Ziel seines Daseins und Wirkens gesetzt, für dessen Erreichung er vom Schöpfer nicht die nöthigen natürlichen Kräfte erhält, sodaß er seiner Natur nach als ein für sein Endziel unfähiges Wesen gleich geschaffen wurde und erst nachträglich dafür mit accidentellen Gaben oder Gnaden Gottes, eben dem Uebernatürlichen, ausgestattet werden mußte! Warum dieses vom Schöpfer so geschah, ist schwer zu bestimmen, da doch allenthalben es ein Zeichen vernünftiger Thätigkeit ist, Zweck und Mittel in Harmonie zu setzen, und doch nicht angenommen werden kann, daß der Schöpfer aus Misgunst oder Eifersucht oder Mistrauen der Menschennatur gerade das sollte versagt haben, was ihr am nothwendigsten war und des Menschen ganzes Dasein erst bedeutungsvoll machte, während er ohne dies wie ein verstümmeltes Fragment ins Dasein treten mußte. Uebernatürliche Offenbarung und kirchliche Herrschaft freilich sind auf diese Weise zu begründen, aber sie sind dies auf Kosten der göttlichen Schöpferweisheit und Güte und machen den Menschen sammt seiner Vernunft zu einem

blos irdischen, für das Erdenwirken brauchbaren Wesen, wofür man ihn doch sonst nicht gelten lassen will. Hat der Mensch die Glückseligkeit und Gott selbst als Ziel seines Daseins und Strebens zu betrachten und ist ihm dies durch die Schöpfung gesetzt, so ist dies Ziel als ein *natürliches*, *nicht* als ein *übernatürliches* zu betrachten, und für dieses ewige natürliche Ziel ist ihm auch die entsprechende Begabung, die natürliche Vernunft und Selbstbestimmungskraft des Willens gegeben mit Zeit und Raum als Schauplatz zur naturgemäßen allmählichen Entwickelung und zu selbständigem Streben nach seinem höchsten Endziele. Die vermeintliche Begründung aber der Nothwendigkeit des Uebernatürlichen, die Thomas erblickt in einer Unzulänglichkeit der natürlichen, anerschaffenen Geisteskräfte des Menschen, ist zu theuer erkauft um den Preis, daß die Schöpfung selbst als ein irrationales Beginnen, bei dem Zweck und Mittel nicht übereinstimmen, betrachtet werden müßte. Denn der Mensch selbst, wie er aus der Hand Gottes hervorging, müßte als ein mangelhaftes Pfuschwerk oder Misgeschöpf erscheinen, dem sogleich übernatürlich, durch directe göttliche Einwirkung nachzuhelfen wäre. Eine übernatürliche Nachhülfe und Erhöhung der Menschennatur, die zudem nach dieser scholastischen (und auch kirchlichen) Lehre schon bei den ersten Menschen gar nichts nützte, da sogleich — nach derselben Lehre — eine entgegengesetzte, auch gewissermaßen übernatürliche Einwirkung, von Seiten des Teufels nämlich, mit weit mehr Erfolg stattfand und dem Menschen nicht blos die übernatürliche göttliche Einwirkung raubte, sondern auch seine ohnehin schon vom Ursprung an für sein höchstes Ziel unfähige Menschennatur noch unfähiger machte, indem auch diese schwachen natürlichen Kräfte noch eine weitere Zerrüttung erfahren haben sollen. (Geologie und Entwickelungslehre der modernen Naturwissenschaft haben dieser künstlichen theologischen Lehre übrigens ohnehin den Boden entzogen.)

Aber — um darauf zurückzukommen — wie verhängnißvoll ist diese Lehre vom Uebernatürlichen für die Menschheit, insbesondere für die christliche, geworden! Wie sehr hat sie gerade den ursprünglichen Grundgedanken des Christenthums, den der Humanität und der allgemeinen Gottes- und Nächstenliebe, beeinträchtigt, ja vielfach ins Gegentheil verkehrt! Wie sehr ist Vernunft und Geist aus dem christlichen, resp. kirchlichen Leben dadurch vertrieben worden und die Religion zur Sache der physischen Gewalt und wilder, vernunft- und liebloser Verfolgung geworden! Es

wurde schon früher darauf hingewiesen und wir müssen dies hier noch einmal hervorheben, daß in dem Maße, als man die Vernunft aus dem Gebiete der Kirche als Reich des Uebernatürlichen verbannte und ihr kein Recht und keine entscheidende Geltung gewährte, in demselben Maße man zur physischen Gewalt seine Zuflucht nehmen mußte, um die Lehre und Auctorität der Kirche gegen die Gegner oder Andersgläubigen zu schützen und wohl auch um Propaganda zu machen. Anstatt der Vernunftgründe und Beweise, denen man für dieses Uebernatürliche keine entscheidende Bedeutung zugestand, griff man außerdem zu recht äußerlichen, natürlichen und irdischen Mitteln, um die Kirche und ihre Auctorität bei der ungebildeten Volksmasse in Respect zu setzen: zu irdischem Glanz und Pomp aller Art, zu allem, was sonst den Menschen als irdisch und nichtig verkündet, und was für sich selbst zu verachten dieselben angeleitet wurden nach Lehre und Beispiel Jesu und der Apostel. Dieses Uebernatürliche, das als absolut und unveränderlich geltend gemacht wird, obwol das Bewußtsein und die Lehre davon erst allmählich sich in der Kirche gebildet hat, — so in die menschliche Entwickelung des Geistes hereingestellt, konnte als unfaßbares und gleichsam geistig unverdauliches Object die menschliche Vernunftthätigkeit und Entwickelung nur hemmen, wenn sie auch für Erhebung und Förderung des religiösen Lebens im ungebildeten, nichtdenkenden Volke einigermaßen förderlich sein mochte. Einigermaßen nur! Denn die Art und Weise, wie dieses Uebernatürliche als Lehre, Gnadenspendung und Auctorität geltend gemacht wurde in der genannten äußerlichen Weise, war jedenfalls ganz gegen den Geist der Lehre Jesu und des primitiven Christenthums, da dabei gerade das Grundgebot desselben, die Nächstenliebe, die der Gottesliebe gleichgestellt ist, als ein allgemeines aufgehoben und nur noch auf die Rechtgläubigen, d. h. die sich willig der Kirchenherrschaft Unterwerfenden, bezogen ward. Alle übrigen Menschen aber blieben als Ungläubige und Ketzer davon ausgeschlossen und wurden, wo immer möglich, in der Ausübung ihrer Religion gehemmt oder geradezu verfolgt, als wären sie nicht auch Menschen, die Vernunft gebrauchen wollen und guten Willen haben, der Wahrheit, wie sie dieselbe verstehen, die Ehre zu geben.[1] Außerdem ward allenthalben gefordert, daß die Natur

[1] Die allein Rechtgläubigen betrachteten und betrachten sich dadurch thatsächlich wie übermenschliche, privilegirte Wesen den Nicht-Rechtgläubigen gegenüber

dieser Uebernatur sich unterordne und die Rechte der Natur vor den Forderungen des Uebernatürlichen zu weichen haben — obwol man die Natur sonst als Grundlage der Uebernatur anerkennen will. Denn wo die Natur, das Naturrecht, mit der sogenannten Uebernatur in Collision kommt, da soll unbedingt jene weichen, da sie nur auf das Diesseits sich bezieht, die Uebernatur aber auf das Jenseits, auf die Ewigkeit und das höchste Daseinsziel. Daher werden in solchem Falle die heiligsten natürlichen Rechte des Menschen, das Recht der Aeltern wie das Recht der Kinder, das Recht auf freie Selbstbestimmung, wie sogar auch das Recht auf Freiheit und Leben versagt, wenn die sogenannten übernatürlichen, also höhern Rechte der Kirche dabei ins Spiel kommen. Insbesondere aber wird sogenannten Gegnern der Kirche, also des Reiches des Uebernatürlichen, kaum noch ein natürliches Recht zugestanden, da sie ja sogar des Todes würdig und der ewigen Verdammniß verfallen erachtet werden. Und das Alles, weil sie, die doch auch mit Vernunft und Willen begabt sind, andern Menschen bei Verkündung ihrer Lehre nicht unbedingt glauben und sich ihnen nicht willenlos unterwerfen!

Bei solchen Grundsätzen und solchen Ansprüchen kann der moderne Staat, der nicht blos für den Leib der Unterthanen zu sorgen hat, sondern als Culturstaat auch das Wohl der Seelen fördern muß durch Bildung und möglichst freie Entfaltung aller menschlichen Kräfte, — der Kirche nimmermehr sich unterordnen und mit seiner physischen Macht als dienstbares Werkzeug dienen, wie ehemals. Er hat im Dienste der Humanität und im Dienste des allgemeinen geistigen und physischen Fortschrittes zu wirken und darf sich dabei durch keine dogmatischen Formeln und kirchenrechtlichen Bande beengen lassen. Sein Standpunkt ist daher außer und in gewissem Sinn über allen Religionen; denn er hat alle religiösen Ansichten und Glaubensüberzeugungen, soweit sie nicht den sittlichen und staatlichen Gesetzen und dem natürlichen Rechte widersprechen, gewähren zu lassen und zu schützen, darf

---

als blos natürlichen Menschen; oder wenn sie doch als Menschen gelten wollten und wollen, müssen sie die Nichtgläubigen oder Nicht-Rechtgläubigen (Ketzer) als *untermenschliche* Wesen ansehen, und zwar entweder als *thierisch*, wenn sie wegen Verstandlosigkeit den rechten Glauben nicht haben, oder als *teuflisch*, wenn sie absichtlich aus Böswilligkeit die erkannte Wahrheit zurückweisen!

demnach keine bevorzugen oder mit Privilegien ausstatten den andern gegenüber, oder geradezu eine monopolisirte Staatsreligion einführen. Er selbst kann nicht urtheilen und entscheiden über Wahrheit oder Irrthum einer Religion und es wird ihm dies auch von den Glaubensverkündern gar nicht zugestanden; demnach kann er auch keine bevorzugen und von keiner mehr in Anspruch genommen werden als von der andern. Der Staat schützt die religiösen Ueberzeugungen nicht vom Standpunkte des Glaubens und der religiösen Wahrheit, sondern vom Standpunkte des Rechts aus, das jedem Staatsbürger in gleicher Weise zukommt. Also nicht weil staatlich dieser oder jener Glaube für wahr gehalten wird, sondern weil alle Staatsbürger das gleiche Recht auf eigene Ueberzeugung haben[1], gewährt und schützt er Glaubensfreiheit und kann nicht gestatten, daß die einen sich mit ihrer Ueberzeugung für privilegirt halten und unduldsam die andern vergewaltigen und um ihr Recht bringen. Wie soll der Staat sich, wie früher, dazu hergeben, einer Anzahl Menschen seine Macht zur Verfügung zu stellen blos auf ihre Behauptung hin, daß sie und sie allein mit Ausschluß aller übrigen Milliarden von Menschen direct von Gott die Wahrheit und göttliche Gnade und Hülfe zur Erreichung des ewigen Daseins-Zieles erhalten haben, und daß nur durch sie, durch sie ausschließlich, diese Wahrheit und dieses Heil allen andern Menschen zutheil werden könne, — durch sie, nicht auch wieder direct von Gott? Daß demnach alle übrigen Menschen der Erde sich ihnen unterwerfen müssen und nur unter den von ihnen aufgestellten Bedingungen des ewigen Heils theilhaftig werden können? Noch mehr: wenn diese kleine Anzahl von Menschen, die eine geistliche Herrschaft aufgerichtet haben über die ungebildeten Völker — und nicht immer durch die besten Mittel! — wenn diese sich für von Gott auserwählt und privilegirt erklären, so kann der Staat dies nicht anerkennen. Und wenn sie sogar fordern, daß alle andern Menschen, die ihnen nicht beistimmen und sich ihnen nicht unterordnen wollen, oder die ihnen den Gehorsam wieder versagen, weil ihre Ueberzeugung sich geändert hat, — wenn, sage ich, diese verhältnißmäßig wenigen Menschen fordern, daß darum alle übrigen Menschen als Verbrecher betrachtet und des Kerkers, ja des Todes würdig erachtet und vom Staate zu Gunsten dieser Hierarchie mit dem Tode bestraft werden

[1] Vgl. mein Werk: Das Recht der eigenen Ueberzeugung (Leipzig 1869).

sollten, — so muß der moderne Staat diese unmenschliche Forderung zurückweisen und darf dieser ebenso inhumanen als absurden Theorie sich nicht zur Verfügung stellen und als Werkzeug dienen. Wenn der Staat der Einen Religion, welche Verfolgung Andersgläubiger als ein religiöses Recht in Anspruch nimmt, dieses zugestände oder gar sich zur gewaltsamen Durchführung der Forderungen der Einen Religionspartei, Kirche oder Confession, verstehen würde, blos weil sie ihren Glauben und ihre Gewalt von Gott ableitet und dafür ihr eigenes Zeugniß geltend macht, so könnte derselbe einer andern, wol gar entgegengesetzten Partei mit gleichen Versicherungen und Forderungen seinen Beistand nicht mit Recht versagen, wenn er nicht willkürlich den einen das verweigern wollte, was er den andern gewährt. So müßte er denn Religionen schützen mit Forderungen und Gesetzen, die gegen ihn selbst, gegen seine Gesetze und seine Souveränetät gerichtet wären, wie die Geschichte alter und neuer Zeit dies lehrt. Außerdem aber müßte er seine Macht den verschiedenen religiösen Parteien, die sich in ihm bildeten, zu Diensten stellen bei ihren Zänkereien und fanatischen Kämpfen gegeneinander und also zu ihrer gegenseitigen Vergewaltigung mitwirken, dadurch in sich selbst einen Kampf führen und der innern Zerfleischung die Mittel gewähren. Friede und Harmonie im Staate und Volke könnten nicht erhalten werden. Und wie sollte vollends der moderne Culturstaat zu der von der Glaubensauctorität geforderten Hemmung und Unterdrückung der Vernunftthätigkeit und Wissenschaft seinen Arm leihen, seine Macht aufwenden? Schützt er doch allenthalben das körperliche Wohlbefinden und Dasein seiner Bürger und straft die Verletzungen desselben den Gesetzen gemäß, die zum Schutze desselben bestehen! Der Geist, die geistigen Kräfte der Bürger und die Vernunftthätigkeit sind doch nicht minder wichtig und bedürfen zur Entwickelung und Bethätigung nicht minder der freien Bewegung als das körperliche Leben. Wenn es schon ein Verbrechen ist, den Menschen um seine leibliche Gesundheit zu bringen oder ihn zum hülflosen Krüppel zu verunstalten, so ist es sicher ein nicht minder großes Vergehen, den Menschen geistig zu lähmen oder zu verkrüppeln und ihn um geistige Kraft und Thätigkeit zu bringen, wie es seit so vielen Jahrhunderten und bei so vielen Völkern durch religiöse, kirchliche Vergewaltigungen geschehen ist und noch geschieht. Dürfte man in vermeintlicher Sorge um das ewige Heil den Geist des Menschen binden oder verstümmeln und seiner

höchsten Erkenntnißkraft nach gewissermaßen todtmachen, dann müßte es ebenso und rationalerweise noch mehr gestattet sein, ihn leiblich zu tödten, um seiner Seele sicher die ewige Glückseligkeit zu verschaffen und sie den Gefahren der Welt, wodurch sie derselben verlustig gehen könnte, zu entziehen — wie es wol bei schwärmerischen Personen den getauften Kindern gegenüber vorkommt. Thomas, der Ordensgenosse der Inquisitoren, hat diese Folgerung in seinem scholastischen Räsonnement nicht gezogen, die gesunde Vernunft und das menschliche Gefühl waren in dieser Beziehung stärker als die sonstige scholastische Consequenzmacherei.

Das Uebernatürliche, dieses so künstliche Gebilde der Theologie und Hierarchie, ist auch der Hauptgrund, warum eine weltliche Herrschaft, ein Kirchenstaat für die kirchliche Hierarchie, für das Papstthum so sehr angestrebt und mit Mitteln aller Art errungen wurde, nunmehr aber so sehr vermißt und zurückverlangt wird. Es mag dies auf den ersten Blick sonderbar oder wie eine paradoxe Behauptung erscheinen und die Sache selbst unwahrscheinlich vorkommen, da doch die Kirche gerade als Reich der Uebernatur am wenigsten der weltlichen Macht bedürftig erscheint, diese als durchaus ungeeignet sich erweisen muß, die übernatürliche Wirksamkeit der Kirche zu fördern oder derselben zur Stütze zu dienen. Eine kurze Erwägung aber kann die Sache leicht in anderm Lichte zeigen. Da nämlich die Vernunft und Wissenschaft aus dem Gebiete des Uebernatürlichen als Stütze und Organ ausgeschlossen ist, — wie wir früher sahen, — so mußte man sich nach andern Stützen und Mitteln zur Behauptung und Geltendmachung unter den Menschen umsehen, da das Uebernatürliche an sich nicht wahrnehmbar ist und das Vertrauen auf dasselbe offenbar nicht so felsenfest war und ist selbst bei den Vertretern der Hierarchie, um sich ohne weiteres ganz auf dessen Wirkung für die eigene Existenz, Thätigkeit und Herrschaft zu verlassen. Daher sehen wir in der Geschichte die Kirche bald zur weltlichen Macht des Staates ihre Zuflucht nehmen und dessen physische Gewaltmittel für sich ausnutzen, also denselben den Zwecken der Kirchenherrschaft dienstbar machen. Man hat dabei stets den weltlichen Machthabern nahe gelegt und thut es noch, daß der enge Bund mit der Kirche, resp. die Dienstbarkeit unter dieser die sicherste Bürgschaft für die Sicherheit der weltlichen Herrschermacht sei, — als hätte es ohne die Kirche nie feste, sichere Staaten und Regierungen gegeben! In der That aber hat gerade die geistliche

Herrschaft dadurch so sehr sich gestärkt und gesichert, daß sie im Stande war, nicht blos selbst fortzubestehen und sich auszubreiten, sondern auch den Staat als Bundesgenossen und Stütze oder weltlichen Arm in gehöriger Unterordnung zu halten. In dem Maße, als die Kirche wegen ihrer Uebernatürlichkeit oder Uebervernünftigkeit die Hülfe der Vernunft verschmähte, nahm sie zur physischen Gewalt ihre Zuflucht, und je mehr sie Vernunftgründe für ihre Lehren zurückwies, um so mehr war sie bereit und gewissermaßen genöthigt, Gewaltmittel für Behauptung des sogenannten Uebernatürlichen in Anwendung zu bringen: Zwangsmaßregeln aller Art, Kerker, Tortur und selbst Todesstrafe. — So suchte man nun auch an Stelle der Vernunft und Wissenschaft, die man für diese übernatürliche Kirchenherrschaft nicht brauchen konnte, außer zu untergeordneten Diensten, eine feste Naturstütze und physische Macht zum Schutze und zur Ausnutzung dieses Uebernatürlichen. In diesem Sinne sollte nun die Natur, wenigstens durch physische Macht die feste Basis des Reiches des Uebernatürlichen sein, und die weltliche Herrschaft bot für die Vertreter desselben die nöthigen Reize, um in seinem Dienste auszuharren und sich wohl zu fühlen, da das Uebernatürliche allein für die so oft gar weltlich gesinnte Hierarchie keine hinlängliche Genugthuung oder Weltbefriedigung bot. Es ist jetzt, nach Verlust des Kirchenstaates, viel Klage des Papstes, daß es ihm ohne denselben unmöglich sei, sein Reich des Uebernatürlichen weiter zu regieren, resp. für das Heil der unsterblichen Menschenseelen zu sorgen und dieselben dem ewigen Ziele zuzuführen. Indeß weder Jesus selbst, der Stifter der christlichen Religion, noch seine Apostel, z. B. Petrus und Paulus, haben je weltliche Gewalt verlangt, um das Heil der Seelen zu fördern. Auch sagt keiner auch nur ein Wort darüber, daß eine weltliche Herrschaft gegründet werden soll oder nothwendig sei, um das Werk Jesu zu fördern oder zu erhalten. Wenn die wahre christliche Kirche einer weltlichen Macht, insbesondere des Kirchenstaates, absolut bedarf, um ihre Mission zu erfüllen, dann hat Jesus selbst sehr wenig dafür gesorgt, daß seiner Kirche diese nothwendige Grundlage zutheil werde, da er derselben nicht einmal Erwähnung thut, geschweige denn einen Grund dazu legt, wie es doch bei dem Stifter der Kirche in der Sorge für seinen künftigen Stellvertreter auf Erden nothwendig war. Anstatt dessen war es erst seinen sogenannten Nachfolgern oder Stellvertretern überlassen, durch so zweideutige Mittel, wie es geschah,

dieses für unerlaßlich erklärte Fundament der Kirche in Rom zu gründen. In Rom, von dem Jesus auch kein Wort sagt, — und es allmählich zu vermehren und auszubilden. Das wäre doch gar kein vernünftiges, geschweige denn ein göttlich weises Verfahren eines Religionsstifters, eines Gründers des Reiches Gottes auf Erden mit einem Stellvertreter als Fürst eines weltlichen Staates, wenn er für dieses als so unbedingt nothwendig erklärte Requisit keinerlei Sorge getragen, ja nicht einmal davon ein Wort gesagt hätte! Noch mehr: Jesus erklärte einmal feierlich: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt!" Es konnte kein unvorsichtigeres, zweckwidrigeres Wort geben für sein Werk als dieses, wenn ein weltliches Gebiet, eine irdische Herrschaft für sein Reich, für seine Religion und Kirche nothwendig war! Wie war es möglich, daß Jesus so sprach, da er doch sicher mit Leichtigkeit voraussehen konnte, daß dieser Ausspruch als beständige Instanz gegen die weltliche Herrschaft der Kirche werde vorgebracht werden und sicher sein dürfe, des Eindrucks nicht zu verfehlen? Aus all dem geht hervor, daß das Werk Christi und die päpstliche Kirche zwei ganz verschiedene Dinge sind. Das Werk Christi ist nicht auf einen weltlichen Kirchenstaat angelegt, die päpstliche Kirche aber soll eines solchen, obwol sie sich als Werk Christi bezeichnet, unbedingt bedürfen. Christus sagte nie ein Wort von Rom und einer weltlichen Herrschaft daselbst, hielt also sicher diese nicht für nöthig, der Papst aber spricht unaufhörlich davon und versichert hoch und theuer, seines religiösen, kirchlichen Amtes absolut nicht walten, seine Mission für das Heil der Seelen nicht erfüllen zu können ohne Kirchenstaat. Hat der Papst recht, ist ihm die Erfüllung seiner gestellten Aufgabe unmöglich ohne weltlichen Staat, dann ist damit klar ausgesprochen, daß seine Kirche eine ganz andere sei als die, welche Christus gründen wollte und gegründet hat, und das Werk Jesu geht keineswegs zu Grunde, wenn die päpstliche Kirche ohne Kirchenstaat wirklich nicht mehr fortbestehen kann.

Betrachten wir zum Schluß noch in Kürze die Aufgabe, welche der moderne Culturstaat wirklich hat, im Unterschiede von der Aufgabe, die demselben Thomas stellt als einem dienstbaren Werkzeug für die Zwecke der Kirche, als einem Organismus, dem nur der Leib der Menschen angehört, während die Kirche über die Seelen, dann aber auch über das leibliche Leben zu verfügen haben soll. Der moderne Staat als Culturstaat hat, wie schon Platon und Aristoteles geltend gemacht haben, die Aufgabe, den

ganzen Menschen nach Leib und Geist zu bilden mit allen seinen Kräften, um ihn für seine irdische Aufgabe tüchtig zu machen und sein und des ganzen Volkes und Staates Wohl zu fördern. Die mittelalterliche Zertheilung der Menschennatur nach Leib und Geist und die kirchliche Zutheilung allein des Leibes an den Staat, während der Geist der Kirche gehören soll, kann dieser nicht mehr gelten lassen. Im Gegentheil ist vielmehr die beste Geistesbildung des ganzen Volkes eine Hauptaufgabe des Staates. Die Grundlage der ganzen staatlichen Organisation mit all ihren Einrichtungen und Gesetzen ist das Naturrecht, das leitende Ziel aber ist die Idee des menschlichen Rechtes, die Idee der Humanität, als Inbegriff aller intellectuellen, sittlichen und ästhetischen und selbst auch religiösen Vollkommenheit der Menschennatur. Unter Naturrecht ist freilich nicht ein geschriebenes oder fix und fertig in die Menschheit gelegtes Gesetz zu verstehen, sondern nur die natürliche Anlage zum Rechtsleben, die sich erst allmählich in ihren nothwendigen Bestimmungen entwickelt und offenbart, wie dies ja allenthalben geschieht bei allen körperlichen wie geistigen Anlagen, sodaß selbst logische und mathematische Grundsätze erst allmählich zum Bewußtsein kommen oder erkannt werden trotz ihrer Nothwendigkeit, die einleuchtet, sobald das Verständniß davon einmal aufgegangen ist. Das Naturrecht in diesem Sinne, das die Grundverhältnisse und Verhaltensweisen der Menschen zueinander ordnet, wird daher mit Unrecht geleugnet und bekämpft. Es bildet als Anlage die Grundlage und Möglichkeit aller positiven Rechtsentwickelung im Staate. Ohne diese natürliche Anlage, der die Idee des Rechtes zu Grunde liegt[1], wäre rationale Rechtsentwickelung unmöglich, es wäre blos Macht, Willkür, Gewohnheit oder Zufall und beliebiges Uebereinkommen Quelle des Rechtes. Ein solches Recht aber könnte ebenso leicht und mit demselben Recht durch die gleichen Mittel wieder umgestoßen oder aufgehoben werden, als es entstanden ist. Daß das positive Recht wirklich Recht sei, ist darin begründet, daß es im Naturrecht oder in der rationalen Rechtsnatur der Menschheit seine Begründung hat, und soweit es darin seine Begründung findet. Das sogenannte Natur- oder Vernunftrecht ist also weit davon entfernt, Quelle von revolutionären Rechtsverletzungen zu sein, es ist vielmehr der feste Halt

[1] Vgl. mein Werk: Ueber die Organisation und Cultur der menschlichen Gesellschaft (S. 8 fg., München 1885).

alles positiven Rechtes, soweit es wirklich auch recht ist, und liegt dem berechtigten Conservatismus ebenso sehr zu Grunde, wie dem nothwendigen und berechtigten Fortschritt oder Liberalismus. Beide schöpfen ihre Berechtigung aus dieser natürlichen und idealen Rechtsanlage in der Menschennatur. Das Ziel der aus dieser Naturanlage hervorwachsenden und sich entwickelnden Rechtsgestaltung in den verschiedenen positiven Rechtsbildungen muß die Realisirung des Rechtes sein, deren allgemeiner Inhalt, wie bemerkt, die Idee der Humanität, des vollendeten Menschendaseins nach allen Beziehungen ist.

Diese Aufgabe hat nun der Culturstaat auch der Religion und Kirche gegenüber festzuhalten und darf sich in der Erfüllung derselben nicht beirren oder hindern lassen. Das natürliche, in der Menschennatur selbst angelegte Recht und die Idee des Rechtes wie der Sittlichkeit, welche Realisirung finden sollen, müssen die Normen sein, an denen alle religiösen Aufstellungen, Satzungen und Gebräuche geprüft und gewürdigt werden müssen, um zu entscheiden, ob sie im Staate zuzulassen und zu schützen seien oder nicht. Nichts kann als göttliches Recht gelten, von welcher Religion oder Kirche es immer aufgestellt werden mag, was der Natur und unmittelbaren, sich von selbst aufdrängenden Vernunfteinsicht und dem natürlichen Rechte widerspricht. Solchen, welche das Recht der Natur verletzen, die Rechtsordnung stören, unduldsam und verfolgungssüchtig oder geradezu grausam Andersgläubigen gegenüber principiell oder thatsächlich sich zeigen, hat der Staat Zulassung zu versagen, da er die Rechte Aller in gleicher Weise zu schützen hat, weil alle seine Bürger die gleiche Menschennatur haben und gleiche Rechte auch bezüglich ihrer Ueberzeugung in Anspruch nehmen dürfen. Eine Religion oder Confession als Staatsreligion oder -Confession geltend machen, ist unberechtigt und ohne vernünftigen Sinn, da der Staat als solcher über Wahrheit oder Falschheit der Religion oder Confession nicht urtheilen kann und selbst dann, wenn zu einer gegebenen Zeit alle Bürger die gleiche Religion oder Confession haben, nicht endgültig diese als allein zulässige angenommen werden darf, da zu jeder Zeit im Laufe der fortschreitenden geistigen Bildung im Volke andere Ueberzeugungen entstehen können und in der That immer entstehen, wo die intellectuelle Thätigkeit eine rege ist; und zwar gerade bei den geistig Bedeutendsten und Strebsamsten zu entstehen pflegen. Wollte man dies für durchaus unzulässig erachten,

dann müßte man auch die Entstehung des Christenthums selbst für unberechtigt erklären, denn es entstand im Gegensatz gegen die legitime, sich für allein berechtigt haltende Auctorität und gegen die allein geltende, monopolisirte Staats- oder Volksreligion des Judenthums. Aber das Christenthum entsprach mehr dem Naturrecht, das für alle Menschen gilt, und mehr der Idee der Humanität, welche die Exclusivität und Verdammungssucht ausschließt. Es war somit auch vom natürlichen Gesichtspunkt der Beurtheilung aus in seiner ursprünglichen Form vollkommen berechtigt. Alle Religionen oder Confessionen, die dem natürlichen Rechte und dem Gesetze der Humanität in ihren Lehren, Einrichtungen und Satzungen widerstreiten, hat demnach der Culturstaat als vernunftlos und inhuman auf der Grundlage des Naturgesetzes auszuschließen; denn sie zeigen dadurch schon, daß sie nicht von Gott seien, wenn sie es auch noch so sehr behaupten; zeigen, daß sie vielmehr Gebilde menschlicher Einbildung und Leidenschaft oder der Täuschung, des schwärmerischen Unverstandes seien. — Aber auch auf Grund der positiven Gesetze, die zur jeweiligen Erhaltung und Förderung des Staates gegeben sind, hat der Staat das Recht, alle mit dem Naturrecht und der Humanität in Harmonie sich befindenden Ueberzeugungen zuzulassen und zu schützen, dagegen die Unduldsamkeit zu verpönen und principielle Verfolgungssucht gegen Andersgläubige einzuschränken oder auszuweisen. Die exclusiven Religionsparteien müssen eben mit ihren Ansichten und Satzungen auf den Boden des für alle Menschen gleichen Rechtes gestellt und diesem untergeordnet werden. Dadurch werden sie selbst rationaler, humaner und sittlicher und muß ihr Fanatismus und ihr Dünkel, allein die Wahrheit und das Heil zu besitzen, Einschränkung erfahren, sodaß derselbe wenigstens nicht andere Glaubensmeinungen bedrücken oder verfolgen kann. So wird der moderne Culturstaat die Religionen und Confessionen selbst edler, sittlicher gestalten und dem alten Wahne steuern, von dem die Religionen beseelt waren und der so unendlich viel Unheil und Elend über die Völker gebracht hat, dem Wahne nämlich, daß man nur für sich selbst gerade das als absolutes Recht in Anspruch nehmen dürfe, als Glaubensrecht, — was man allen andersdenkenden Menschen am schroffsten und unbedingtesten verweigern zu dürfen glaubt. Der moderne Staat ist, kann man sagen, der Vertreter des sittlichen Gewissens gegenüber dem religiösen oder kirchlichen Gewissen, dem manches vorgeschrieben oder aufgenöthigt

ward, was sowol der Sittlichkeit wie auch der Humanität widersprach.[1]

Es ist in der neuern Zeit üblich geworden, den modernen Staat, weil er sich weigert, sich der Kirche des Papstes unterzuordnen und ihr als Werkzeug zu dienen, sondern über allen Religionen sich zu halten und alle religiösen Ueberzeugungen zu schützen strebt, die mit seinen Einrichtungen und Gesetzen nicht in Widerspruch treten, — diesen so verfahrenden Staat, sage ich, als „Staat ohne Gott" zu bezeichnen. Der moderne Scholasticismus und Jesuitismus, der nun die volle Herrschaft in der päpstlichen Kirche hat, entblödet sich ja überhaupt nicht, jeden, der dem Papste sich nicht unbedingt unterwirft, als Feind Gottes zu bezeichnen und als einen Menschen, der, weil er dem Papste widersteht, darum auch von Gott sich getrennt habe. Der „Staat ohne Gott" ist also der, welcher sich dem Papste nicht unbedingt unterwirft und sich nicht als Werkzeug religiöser Bedrückung und Verfolgung benutzen läßt. Daß der Staat deshalb ohne Gott sei, ist selbstverständlich eine grobe Unwahrheit und Verdächtigung. Der moderne Staat zeigt schon darin, daß er im Dienste Gottes stehe und wirke, daß er den wilden Streit fanatischer Religionsparteien wenn nicht ganz verhindert, doch mäßigt und in menschlichen Schranken hält, während früher jede Art von Unmenschlichkeit dabei zur Geltung kam. Frieden und Eintracht erhalten und stiften ist aber sicher rechtlicher, sittlicher und religiöser und mehr dem Willen Gottes gemäß, als wilder Hader und fanatische Verfolgung. Außerdem aber ist der moderne Staat, und soll es sein, ein Organ der Erfüllung des christlichen Grundgebotes der Nächstenliebe, das von Christus selbst der Gottesliebe gleichgestellt wird und von dem der Apostel sagt, daß die Erfüllung desselben die Grundbedingung auch der Gottesliebe sei. Thomas allerdings ist anderer Ansicht, wie wir sahen; er stellt die Gottesliebe im Wesentlichen als das Wichtige und Entscheidende hin, der sich die Nächstenliebe nur als Accidentelles anzuschließen hat, — wie denn das contemplative, Gott allein geweihte Leben ohne Wirksamkeit für die Welt und die Mitmenschen, die man für sich arbeiten und sorgen läßt, als das vollkommenere Leben in der Kirche gilt. Gottesdienst steht höher als Menschendienst, demgemäß rein kirchliches Leben höher als die praktisch nützliche, die Mitmenschen und die Gesammt-

[1] Vgl. hierüber mein Werk: Genesis der Menschheit, S. 404 fg.

heit fördernde Wirksamkeit. Der theokratische Grundgedanke verbindet sich damit; Gott muß der Herrscher sein, nicht die Menschen. Unter Gott aber versteht man dabei doch wieder Menschen, nur aber solche, die direct Gottes Stelle zu vertreten versichern und von ihren Mitmenschen Unterordnung und Glauben fordern, als wären sie wirklich Gott. Trotz dieser offenbaren Ungereimtheit hat der theokratische Gedanke immerhin für die Volksmasse etwas Bestechendes. Zunächst, weil er in abstracto ja richtig ist; richtig nämlich, insofern ja Gott wirklich und allein die Herrschaft gebührt, wo er wirklich sich kundgibt und Gehorsam fordert; was freilich nur hypothetisch gelten kann, da Gott selbst unsichtbar, unwahrnehmbar ist und jedes menschliche Zeugniß eine behauptete göttliche Offenbarung, wie sie auch geschehen sein mag, immer wieder vermenschlicht und unsicher macht, also des absoluten Charakters beraubt. Dann aber, weil gleichwol dieser theokratische Gedanke der Jugend und dem Volke unaufhörlich verkündet und eingeprägt und den irdischen Erkenntnissen und dem thätigen Leben für das Wohl der Einzelnen und der Gemeinschaft gegenübergestellt wird. Dadurch erhält der Staat und die weltliche Regierung einen schweren Stand im Volksbewußtsein und wird dem Wirken derselben nur eine untergeordnete Bedeutung zugeschrieben im Vergleich mit den religiösen Acten und der gottesdienstlichen Bethätigung. Und doch wird auch der starrste Orthodoxe und der beschränkteste Frömmler zugestehen müssen, — wenigstens als allgemeinen Grundsatz, wenn auch vielleicht nicht speciell für sich selbst, — daß alle specifisch gottesdienstliche Thätigkeit, alle frommen Uebungen vollständig werthlos seien ohne sittliches Verhalten und verbunden mit Lieblosigkeit gegen die Mitmenschen, bei der man es eben immer nur mit Gott allein zu thun haben will. Ein Verhalten, wie Jesus selbst es so streng an den Pharisäern getadelt und verurtheilt hat und wie es auch der Apostel Paulus im Auge hatte, wenn er versichert, daß es nutzlos wäre, selbst seinen Leib zum Verbrennen hinzugeben, wenn es ohne die Liebe geschähe. Und bei der nähern Schilderung dieser Liebe schreibt er derselben Eigenschaften zu, die sie als Nächstenliebe charakterisiren (1 Kor. 13). Wenn nun der moderne Staat sich, wie er soll, immer mehr als großartige Institution für Realisirung des Gebotes der Nächstenliebe, der allgemeinen Förderung des Menschenwohles organisirt, soll er dann als „Staat ohne Gott" gelten, weil er sich der Kirche, insbesondere der päpstlichen, nicht unterordnet und nicht

Dienste weltlicher Art für sie leistet? Er ist christlicher als die Kirche, insofern diese den Geist der Unduldsamkeit, Zwietracht und Gehässigkeit unter den Menschen nährt, die Vernunft am freien Gebrauch hindert, Andersgläubige ihrer natürlichen Rechte beraubt, wo es möglich ist, und falsche Beruhigung der Gemüther durch Werthschätzung falscher Frömmigkeit veranlaßt. Und dies Alles, während der Staat real werthvolle religiöse Bethätigung, d. h. Uebung der Nächstenliebe fördert und allen geistigen Kräften die Möglichkeit der Entwickelung zu bieten sucht durch Erziehungsanstalten und Schulen aller Art. Außerdem strebt der moderne Staat nach beständiger Fortentwickelung und Verbesserung und stellt nicht absolut unveränderliche, starre Formeln auf, die unbedingt gelten sollen mitten im Laufe der menschlichen Geschichte. Er vermeidet es dadurch das geistige Leben zu hemmen und ungesund zu machen, wie es die sogenannten Orthodoxien der Religionen stets und überall anstreben. Der Staat will und erstrebt vielmehr beständige Entwickelung und Vervollkommnung, weil die ganze Menschengeschichte darauf angelegt ist. Das Uebergewicht der europäischen Culturvölker über alle andern Völker der Erde zeigt dies zur Genüge. Zwar will man diese große Ueberlegenheit an geistiger Bildung, und infolge davon in allen andern Beziehungen, der päpstlichen Kirche und ihrer Einwirkung auf die abendländischen Völker zuschreiben. Aber mit Unrecht, denn wenn auch die Mönchsinstitute viel für Erhaltung der Literatur des Alterthums gewirkt und sich dadurch große Verdienste erworben haben, so war dadurch doch nur die Erhaltung wissenschaftlicher Errungenschaften erzielt, nicht aber der Fortschritt der Wissenschaft, der vielmehr von der kirchlichen Gewalt durch Hemmung aller freien Forschung und durch Verfolgung wissenschaftlicher Forscher stets gehindert wurde.[1] Die moderne Wissenschaft und damit auch die so großartige Anwendung derselben in praktischer Beziehung wurde erst möglich, als der Staat sich nicht mehr als Henker bei Verurtheilung wissenschaftlicher Forscher brauchen ließ von der Kirche, also von der Zeit der Befreiung der Wissenschaft aus der kirchlichen Dienstbarkeit. Wäre dies nicht geschehen, hätte man an dem Verhältniß von Kirche und Staat festgehalten, das die Hierarchie wollte und Thomas annahm und zu begründen suchte,

[1] Vgl. meine Schrift: Ueber die wahre Bedeutung des Culturkampfes (Elberfeld, Loll'scher Verlag, 1878).

so würde die ganze moderne Wissenschaft und Lebensentwickelung unmöglich gewesen sein. Auch würde ein Rückgang in dieser Beziehung wenigstens bei den katholischen Völkern wieder in dem Maße eintreten, als es gelänge, diese Theorie des Thomas wieder praktisch durchzusetzen. Die Folge wäre freilich keine allgemeine mehr, sondern bestände nur darin, daß die katholischen Völker und Staaten, wie es theilweise schon der Fall ist, in der geistigen und praktischen Entwickelung zurückblieben und die protestantischen durchaus das Uebergewicht erlangen würden. Sie hätten sicher wenig Ursache, dem Thomas von Aquino wie dem Papstthum besondern Dank abzustatten!

Literatur zur Ethik und Politik.

Ant. Rietter, Die Moral des heiligen Thomas von Aquino (München 1858).

Wilh. Redepenning, Ueber den Einfluß der Aristotelischen Ethik auf die Moral des Thomas von Aquino (Goslar 1875).

J. J. Baumann, Die Staatslehre des heiligen Thomas von Aquino (Leipzig 1873).

Albrecht Ritschl, Drei akademische Reden (Bonn 1887), S. 47 fg.: Ueber die Thomistische Auffassung des Naturrechtes, des Staates und der Fürstengewalt.

Frhr. von Hertling, Zur Beantwortung der Göttinger Jubiläumsrede. Offener Brief an Herrn Prof. Dr. Albrecht Ritschl (Münster und Paderborn 1887).

Schlußbemerkungen.

Das ist nun die Philosophie des Thomas von Aquino, die den Anhängern derselben als das Wunderwerk und Non plus ultra philosophischer Leistung gilt, und die vom Papste Leo XIII. durch die Encyclica von 1879 als philosophisches Grundwerk und Norm in den katholischen Lehrinstituten aufgestellt ist. Vom modernen philosophischen und überhaupt wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet bietet sie, wie wir hinreichend sahen, in allen Beziehungen der Kritik Angriffspunkte und Schwächen, Unklarheiten und Irrthümer; so zwar, daß kaum hier und da eine wirklich haltbare, der Wahrheit ganz entsprechende Aufstellung sich findet. Wir wollen darob dem Thomas selbst persönlich keinen besondern Vorwurf machen, und weniger seine persönliche Leistung durch die Kritik treffen als vielmehr das scholastische Verfahren und die scholastische Philosophie überhaupt. Und auch diese nicht vom Standpunkt der damaligen Geistesbildung und philosophischen Thätigkeitsweise aus, als vielmehr vom Standpunkt und im Interesse der modernen Wissenschaft gegenüber der Repristination der Scholastik, die nun mit so großer Schärfe und auf katholischem Gebiete mit allen Mitteln nicht blos der Kritik der modernen Philosophie, sondern auch der persönlichen Verdächtigung und des Terrorismus angestrebt wird.

Unsere Kritik gilt also nicht dem Thomas persönlich, sondern seinem Werke, das er seiner kirchlichen und schulmäßigen Bildung entsprechend geschaffen hat. Ueber seine Zeitrichtung und seine Bildungsweise hat er sich eben nicht zu erheben vermocht in ursprünglicher, vorwärts strebender Geisteskraft — wie es etwa sein bedeutenderer Zeitgenosse, der Franciscaner Roger Bacon zu thun versuchte. Er wußte das scholastische Erkenntnißmaterial zu einem umfassenden System zu ordnen und einfacher und klarer zu verarbeiten, insbesondere für den Schulgebrauch, als es die übrigen Scholastiker vermochten. Dabei hat er die ganze Scholastik mit Ein-

schluß des Aristoteles selbst den kirchlichen Zwecken in vorzüglichem Grade brauchbar und dienstbar zu machen gewußt; ein Umstand, der nicht zum wenigsten beigetragen hat, ihn zum Günstling des Papstthums zu machen und seinem Werke eine hervorragende Stellung und Wirksamkeit zu sichern. Mehr Originalität und Geistesfreiheit hätten ihm diese sicher nicht eingebracht, im Gegentheil würden ihm schlimme Tage bereitet haben, — wie dies der genannte Bacon erfuhr, der einen großen Theil seines Lebens im Gefängniß gehalten wurde wegen seiner wissenschaftlichen Strebsamkeit und Originalität. Was sich unter den gegebenen Umständen aus dem gegebenen kirchlichen und scholastischen Material machen ließ, hat Thomas in hervorragender Weise ausgeführt, und wie verfehlt auch vieles in seiner Philosophie der unbefangenen Prüfung sich darstellt, so verdient doch sein ernstes Streben und seine große Arbeit während eines verhältnißmäßig kurzen Lebens unsere Anerkennung, ja Bewunderung, wie sie jedem dem Streben nach Wahrheit unter Opfern und Anstrengungen gewidmeten Leben gebührt. Von den Grundfehlern seiner Zeit hat er sich freilich auch nicht frei zu halten gewußt, der Exclusivität bezüglich seiner eigenen Ansichten allen andern gegenüber, die wol, wie die arabischen Philosophen, mit ihren Lehren vielfach ausgebeutet wurden, aber keinerlei Anerkennung fanden, sondern nur (wie Averroes) als verfluchte (maledictus) andersgläubige oder -denkende Menschen betrachtet werden. Außerdem war Thomas auch, wie wir sahen, von Verketzerungssucht nicht frei und übte diese schon auf sehr leicht wiegende problematische Räsonnements hin gegen andere Ansichten und deren Vertreter. Doch dürfte auch dies weniger seiner persönlichen Gesinnung als vielmehr seiner Zeit, seiner Kirche und seinem Orden, dem Verwalter der Inquisition, zur Last gelegt werden. Endlich war sicher seine Bescheidenheit so groß, daß er selbst nicht im Ernste glaubte, das Non plus ultra in der Philosophie geleistet, das letzte oder wenigstens das entscheidende Wort in ihr gesprochen zu haben, wie man jetzt dies von ihm behauptet, und er hat es sich nicht einfallen lassen, daß er einmal in seiner Kirche werde aufgestellt werden als philosophisches Idol für alle Jünger der Philosophie, als Popanz für die unphilosophische Menge und als Hemmschuh für alle ernste, weiter strebende Wissenschaft, wie dies jetzt geschieht.

Das Werk des Thomas selbst aber, dieser Inbegriff der scholastischen Philosophie, muß sich, wie das jedes andern Philosophen, sei er auch der größte, die Kritik gefallen lassen, wie sie ja auch

schon im Mittelalter selbst vielfach geübt wurde, schon zu Lebzeiten des Thomas und besonders bald nach seinem Tode. Es kann eben auch dieses System, wie das des Aristoteles selbst, nur als eine Phase der geistigen Entwickelung gelten und ist daher nicht als höchster Endpunkt des philosophischen Strebens geltend zu machen. Wie jede Wissenschaft allmählich sich vervollkommnet, so auch die Philosophie, und frühere Philosophen können nicht schon das geleistet haben, was spätere zu leisten vermögen auf Grund weiterer Entwickelung der Wissenschaft und Cultur in allen Gebieten. So haben wir in berechtigter Weise die Thomistische Philosophie der Kritik unterzogen und in allen Disciplinen derselben Mängel und Irrthümer in reichlichem Maße gefunden. Da begegnete uns zuerst eine Erkenntnißlehre, die im Wesentlichen dem Aristoteles entnommen, bei diesem zwar ein großer und berechtigter Fortschritt war über die frühern philosophischen Leistungen hinaus, ja auch noch in der Scholastik eine gewisse Berechtigung hatte für Belehrung und Schulung der neuaufstrebenden philosophischen Kraft der abendländischen Völker; aber zugleich eine Schranke wurde für weiteres selbständiges, lebendiges Streben im Gebiete der Wissenschaft, und vollends in unserer Zeit nur einen überwundenen, veralteten Standpunkt darstellen kann. Es sind abstracte Formen und Formeln, die zunächst das Denken regeln, dann aber auch hemmen und der freien, lebendigen Bewegung berauben, zu Schablonen werden, nach denen geformt und geordnet ward. Wir haben gesehen, wie die Formprincipien zu todten, hemmenden Formeln wurden, die Universalia zu unfruchtbaren Spitzfindigkeiten führten und sog. Axiome als Grundlagen logischer Operationen falsche Schlüsse veranlaßten. Außerdem leidet die Erkenntnißlehre des Thomas trotz scheinbarer Klarheit an großer Unbestimmtheit und Dunkelheit. Die vermeintliche Klarheit besteht nur in einer Art Mechanisirung des Erkenntnißvorganges, gibt aber über dessen wahren Verlauf dabei keinen Aufschluß und wirkt für die freiere Bewegung zum Behufe selbständiger Weiterforschung hemmend. Es ist eine Klarheit, die vielfach an die in der Ethik des Spinoza erinnert, die auch gerühmt wird wegen der geometrischen Constructionsmethode, aber bei näherer Prüfung allenthalben Unklarheiten in sich birgt. [1] — Es kommt dazu bei Thomas als weiteres entscheidendes Hinderniß lebendiger wis-

[1] Vgl. meine Schrift: Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kant's und Spinoza's (München 1879).

senschaftlicher Weiterforschung die Unterordnung der Philosophie unter die Theologie resp. die kirchliche Auctorität als deren Magd, wodurch sie genöthigt war, bei dem Gegebenen stehen zu bleiben und nur noch die Aufgabe haben konnte, den Schein wissenschaftlicher Begründung hervorzubringen für das, was kirchlich durch bloße Stimmenmajorität festgestellt wurde, allerdings nach großen dialektischen Kämpfen und unendlichen Streitigkeiten über die festzustellenden Dogmen — als könnte durch dergleichen die wahre Religiosität irgendwie gewinnen! — Wir lernten dann eine philosophische Theologie, eine Lehre über Gott und die Weltschöpfung als Thomistische kennen, die weder mit der Welt und ihrer Beschaffenheit und Entwickelung, noch mit den Ideen der Vollkommenheit in Uebereinstimmung steht. Wenigstens nicht mit der Naturerkenntniß, wie sie die moderne Naturforschung gewonnen hat, und nicht mit den Ideen des Guten, Wahren und Schönen, sowie des Rechtes und der Gerechtigkeit, denen ja doch die alte (als geoffenbart angenommene) Gotteslehre so vielfach widerspricht, daß die Theologie selbst schon Manches davon aufgeben mußte. Die Neuscholastiker rühmen der neuern (sog. idealistischen) Philosophie gegenüber unaufhörlich gerade dies, daß die Scholastik, insbesondere Thomas die Gotteslehre durchaus auf Naturerkenntniß gründe, von der Erfahrung ausgehe und dadurch eine objectiv gültige Erkenntniß Gottes gewinne. Sie bilde dadurch einen Gegensatz zu der subjectivistischen neuern Philosophie, die vom subjectiven Bewußtsein und Denken idealistisch ausgehe und nur subjectivistische Erkenntnißsysteme schaffe. So rühmt man die Thomistische Philosophie, insbesondere dessen Gotteslehre; und doch hat Thomas sich mit irgend selbständiger Naturbetrachtung nicht im mindesten befaßt, wie doch sein Lehrer Albertus Magnus gethan, sondern sich mit den Aristotelischen Ansichten begnügt. Er hatte, sagen seine Anhänger, Besseres zu thun, sich mit Höherm zu beschäftigen als mit Naturforschung. Und doch, wenn es richtig ist, daß er seine philosophische Gotteslehre ganz auf Erfahrung, auf Naturerkenntniß gründete oder gründen wollte, mußte er durchaus die Natur nach allen Beziehungen zuvor kennen zu lernen suchen, da bei falscher oder auch nur unvollkommener Naturauffassung nothwendig auch seine philosophische Gotteslehre falsch werden oder wenigstens ganz unvollkommen und problematisch bleiben mußte[1], wie

[1] Thomas selber sagt: Error circa creaturas redundat in falsam de Deo scientiam et hominum mentes a Deo abducit. S. c. Gent., II, c. 3.

es auch wirklich der Fall ist. Wie sollte auch eine richtige Gottes- und Schöpfungslehre möglich sein bei so unvollkommener und selbst falscher astronomischer Weltauffassung, wie sie das Mittelalter hatte, bei so gänzlicher Unkenntniß der chemischen und physikalischen Vorgänge, sowie der Erdentwickelung, wie sie die moderne Geologie zeigt, und bei ebenso vollständiger Unwissenheit bezüglich der Entwickelung der organischen und lebendigen Naturwesen! Außerdem bei so mangelhaften, zum Theil geradezu falschen ethnographischen Kenntnissen, wobei zudem die Kenntnisse bezüglich der Geschichte des Menschengeschlechts und insbesondere der allgemeinen Religionsgeschichte kaum größer und mit Fabeln und Vorurtheilen aller Art vermischt waren! Manche kirchliche Lehren hemmten ja geradezu die Kenntniß hiervon und hindern noch jetzt die Anerkennung auch der bestimmtesten naturwissenschaftlichen Erkenntniß, wie z. B. insbesondere die von der Naturentwickelung von Seite der Vertreter der Kirchenlehre verpönt ist. Die Thomistische Psychologie, die wir dann kennen lernten, ist eigentlich, kann man wol sagen, eine Psychologie ohne eigentliche Seele, denn die natürliche Seele muß nach Thomas lange vor der Geburt des Menschen aus dem Embryo entweichen und an ihre Stelle wird der direct von Gott geschaffene Geist, d. h. Intellect gesetzt, der eigentlich nur ein Erkenntnißvermögen ist, aber kein volles Seelenwesen. Dies soll er erst durch den Leib werden, also durch das Materielle, das sonst als das Nichtige, daher Unwirksame aufgefaßt wird! Außerdem wird die unbefangene psychologische Forschung durch die Lehre vom Uebernatürlichen vielfach beeinträchtigt und gehemmt, da man allenthalben bei schwierigen Erscheinungen übernatürliche Einwirkung, directes Eingreifen Gottes oder auch des Teufels anzunehmen hatte! Nicht besser steht es endlich mit der Ethik und Politik. Die natürliche Ethik, im Wesentlichen auch dem Aristoteles entnommen, wird durch die Lehre vom Uebernatürlichen nicht so sehr ergänzt als vielmehr entwerthet und mit dem wahren letzten Ziel des Menschen außer Zusammenhang gesetzt, da die natürliche ethische Kraft und das natürliche sittliche Streben als ganz unfähig und unzureichend betrachtet wird. Die Staatslehre wird nicht minder verdorben durch die Forderung der Unterordnung des Staates unter die Kirche und der Dienstbarkeit desselben als brachium saeculare für die Zwangsmaßregeln und Strafen, welche die Kirche verhängt, wodurch dem Staate mehr ein mohammedanisches als ein christliches Verhalten zugemuthet wird! Eine Verhältnißbestimmung, wodurch beide,

Kirche und Staat, zugleich beeinträchtigt, in ihrer wahren Wirksamkeit und reinen Bethätigung ihres Wesens gehemmt werden. Die Kirche wird verweltlicht, der Staat zum Kirchendiener gemacht und in seinem freien Streben nach Verwirklichung der Humanitätsidee gehemmt. Die Kirche verliert ihre wahre innere Religiösität, der Staat die Möglichkeit, alle natürlichen Kräfte, insbesondere die geistigen, zu voller Entfaltung und Verwerthung zum Wohl des Ganzen und der Einzelnen zu bringen.

Man gibt vielfach auch von Seite der modernen Scholastik zu, daß die Thomistische Philosophie allerdings mancher Ergänzung und Fortbildung auf Grund der modernen Wissenschaft, insbesondere der Naturforschung (ebenso sehr sicher auch der Geschichtsforschung) bedürftig sei; aber der eigentliche Grundbau soll vollständig bestehen bleiben. Das ist eine Täuschung und führt nur zu einer Halbheit. Es ist ein ganz neuer Bau nöthig, weil das Fundament des Aufbaues ein anderes ist, nämlich eine ganz andere Naturanschauung, andere Kenntniß vom Weltall nach räumlicher Ausdehnung und Ordnung und nach zeitlichem Verlauf und Entwickelungsproceß. Soll ja doch nach scholastischer Ansicht selbst die metaphysische und insbesondere die natürlich-theologische Wissenschaft auf Erfahrung und Naturkenntniß gegründet werden; demgemäß muß sich gerade die Scholastik für ihre wissenschaftliche Erkenntniß des Uebersinnlichen und Göttlichen die Grundlage von der modernen Naturwissenschaft (und Geschichte, Cultur- und Religionsgeschichte) bieten lassen; denn es wäre absurd, nur die gewöhnliche, gemeine Anschauung der Natur, wie sie im Volke gangbar ist, zur Grundlage der höchsten Wissenschaft zu machen, die naturwissenschaftliche Erkenntniß aber als unzulässig zurückzuweisen. Demgemäß muß die scholastische Philosophie, auch wie sie von Thomas ausgebildet wurde, jetzt als ungenügend zurückgewiesen und darf nur das von ihr aufgenommen werden, was die Prüfung wirklich besteht. Diese Scholastik, insbesondere die Thomistische, war für ihre Zeit eine sicher achtungswerthe Leistung und unter den gegebenen Verhältnissen war anderes kaum möglich; aber sowenig in allen andern Beziehungen man bei den Anschauungen und Errungenschaften des dreizehnten Jahrhunderts stehen bleiben konnte oder dieselben künstlich oder mit Gewalt wieder einführen darf und kann, sowenig auch ist die scholastische Wissenschaft des Thomas zu repristiniren. Auch schon zu Thomas' Zeit fand, wie schon bemerkt, seine Philosophie und Theologie keineswegs allgemeine Zustimmung und Anerkennung, und gleich

nach seinem Tode erhob sich eine starke Opposition gegen viele seiner Ansichten, die in den folgenden Jahrhunderten nicht aufgehört hat. Noch weniger kann jetzt nach so langer Zeit und bei so vielen wissenschaftlichen Errungenschaften in allen Gebieten des Daseins, insbesondere auch bezüglich des geistigen Lebens der Menschheit, von einer unbedingten Geltung der Thomistischen Philosophie die Rede sein. Irgendein Machtgebot ist in diesem Gebiete ganz gleichgültig und kann an der Sache nicht das Mindeste ändern. Man verlangt von der Philosophie, daß sie ein festes, unveränderliches System aufstelle mit bestimmten Formeln als Wahrheiten, wie das etwa in der mathematischen Wissenschaft der Fall ist, wo auf dem Grunde des Gefundenen, Festgestellten sicher weiter gebaut werden kann. Aber dergleichen ist wol in der Mathematik oder Mechanik möglich, die es mit den vielen nothwendigen, gleichbleibenden Grundgesetzen und Verhältnissen des äußern Daseins zu thun hat, nicht aber in dem geistigen, idealen Gebiete, das in beständigem Streben nach dem Ziele, nach Ideerealisirung, auch dem beständigen Fluß des Lebens unterworfen ist. In diesem Gebiete haben nicht fixe Formeln einen unbedingten Werth, sondern nur das lebendige, ernste Streben nach Erkenntniß und Wahrheit; dieses Streben selbst ist die wirkliche, lebendige Wahrheit. Die Philosophie hat also nicht bestimmte unveränderliche Dogmen aufzustellen, sondern sie ist ihrem Wesen nach das unendliche, nie ruhende Forschen des menschlichen Geistes nach Wahrheit und hat daher alles Festgestellte immer wieder neu zu prüfen, wie wir früher erörtert haben. Man macht der modernen Philosophie die Vielheit und Verschiedenheit ihrer Systeme zum Vorwurf, deren eines das andere immer wieder bestreite und als unrichtig erweise. Allein der Fortschritt in der Erkenntniß ist nur auf diese Weise möglich. Die Welt bietet viele Seiten ihres Seins und Wirkens dar, es gibt viele Gesichtspunkte der Betrachtung, und das Welträthsel ist so groß, daß die Lösung durch menschliche Geisteskraft auf verschiedene Weise versucht werden muß. Die Systeme haben allenthalben, so verschieden sie sind, irgendeine berechtigte Seite, betrachten das Weltproblem unter einem bestimmten Gesichtspunkt, je nach den Verhältnissen der geistigen Entwickelung der Menschheit und nach der Eigenart des Forschers. Spätere Forscher fassen das in verschiedenen Systemen gegebene Richtige und Haltbare zur Einheit zusammen und stellen neue Aufgaben. Im Altertum geschah es nicht anders, und Aristoteles selbst hat in seiner Philosophie die Errungenschaften seiner Vorgänger

zur Einheit zusammengefaßt und harmonisch zu verbinden gesucht; die Scholastik, indem sie dem Aristoteles folgte, hat die Ergebnisse vieler und verschiedener philosophischer Richtungen in sich aufgenommen. Im Mittelalter selbst gab es verschiedene philosophische Richtungen, und Thomas hat von ihnen allenthalben Anregung und Belehrung erfahren. Will man Einheit und Unveränderlichkeit in der Philosophie, so ist dies nur möglich dadurch, daß man alle freie, lebendige Forschung verbietet und hindert und Ein System zur philosophischen Dogmatik macht, wie es jetzt mit der Thomistischen Philosophie geschehen soll. Damit hat dann auch die Philosophie selbst ihr Ende erreicht und es bleibt nur noch ein Schein davon übrig. Statt dessen sollte man lieber endlich daran denken, auch im religiösen Gebiete von dem Formelzwang der fixirten Satzungen und Dogmen abzulassen. Solche unveränderliche Feststellungen als absolut Gültiges und Uebernatürliches passen in den lebendigen Fluß des geistigen Lebens der Menschheit nicht herein und können nur mit Zwang und Gewalt eingeführt und erhalten werden. Wie viel Unheil und Elend dies über die Menschheit gebracht, lehrt die Geschichte der Religionsverfolgungen und Religionskriege. Man sollte die Menschen vielmehr anleiten, auch in diesem Gebiete den Dünkel abzulegen, allein in absoluter Weise die Wahrheit zu besitzen, während alle übrigen Milliarden von Menschen elendiglich im Irrthum wandeln; ein Dünkel und Hochmuth bezüglich des eigenen Glaubens, der zugleich zu Verachtung, zu Haß und Verfolgung Andersgläubiger treibt, das Grundgebot des Christenthums, die Nächstenliebe, misachten läßt, und veranlaßt hat und noch veranlaßt, daß die Religion, auch die christliche, die ein Segen und ein Glück für die Menschheit sein sollte, so vielfach zum Fluch und Unheil geworden ist. Allerdings wird man da gleich mit der Einwendung bei der Hand sein, daß die Menschen, die Völker etwas Bestimmtes haben müssen, woran sie sich halten können in der Ungewißheit und in den Drangsalen des Lebens, daß also feste Dogmen durchaus ein praktisches Bedürfniß seien. Daran ist wol etwas Richtiges; aber die festen Normen und Feststellungen für die Ueberzeugung des Volkes sollen sich auf das sittliche Gebiet beziehen, für das sittliche Handeln gegeben sein, nicht auf das Uebersinnliche, das metaphysische Gebiet, bezüglich dessen das Volk doch nichts versteht und nur des blinden Glaubens und des wilden, verstandlosen Fanatismus fähig ist. Das sog. Uebernatürliche soll höchstens eine pädagogische Verwendung finden, um

das Volk zu hindern, sinnlichen wilden Trieben unvernünftig, gedankenlos zu folgen, — wie es bei Kindern verwendet wird, die für Vernunftgründe noch keinen Sinn haben; dagegen als Hemmniß der selbständigen Vernunftthätigkeit und zur Niederhaltung der Menschen in Unmündigkeit gleich Kindern, hat es keine Berechtigung. Außerdem soll man nicht das sittliche Grundgebot der Nächstenliebe dem blinden Glauben und gewaltthätigen Glaubenseifer zum Opfer bringen, sondern umgekehrt die Nächstenliebe, also die sittliche Bethätigung über das Glaubensgebiet als das Allgemeine, Wichtigere und auch mit mehr Sicherheit Erkennbare stellen. Eben dies ist das Unvergleichliche im einfachen Christentum Christi, daß es mit der einfachen dogmenlosen Religion und innigen Frömmigkeit die Nächstenliebe wie die Gottesliebe verbindet und die allgemeine Nächstenliebe und überhaupt das moralische Leben nicht dem Glauben und dem Glaubenseifer zum Opfer bringt, wie es später zu Gunsten der kirchlichen Organisation und Herrschaft und für die künstlich ausgebildeten Dogmen nur zu sehr geschah. Jenes einfache Christenthum Christi wiederherzustellen und dadurch die Religion in der modernen Menschheit wieder lebendig zu machen, sollte sich das Oberhaupt der Kirche zur Aufgabe stellen, anstatt eine veraltete und nach allen Beziehungen hin unhaltbare Philosophie, wie die des Thomas von Aquino, wieder einzuführen und als nutzlose Dogmatik niedern Ranges hinzustellen, die ohne weitern Erfolg für die wirkliche philosophische Forschung nur Veranlassung gibt für neue endlose scholastische Zänkerei ohne Gewinn und Bedeutung für die Wissenschaft. Daß damit der Vernunft und Philosophie die gebührende Ehre gegeben sei, ist nur Schein, denn sie bleiben dem Glauben unterworfen, der selbst nicht eigentlich als Sache der Vernunft, sondern des (subjectiven) Willens betrachtet wird. Daher dieser Glaube hauptsächlich nur in Unterwerfung besteht und nur durch Unterdrückung der Vernunft erhalten werden kann. Diese wird darum beständig herabgesetzt, mit ihrer Thätigkeit verdächtigt und der Geringschätzung preisgegeben. Kein Wunder daher, daß die Menschen im allgemeinen so wenig ihrer Vernunft folgen mögen und gleich Kindern fortwährend irgendeines Popanzes bedürfen, wenn sie auch nur zu einigermaßen vernünftigem und sittlichem Verhalten gebracht werden sollen.

Anhang.

Ueber die Ewigkeit der Welt.

Die folgende Untersuchung über die Ewigkeit der Welt[1] oder der Weltschöpfung stellt sich nicht die Aufgabe, das Problem der Schöpfung nach seiner ganzen Ausdehnung oder in jeder Beziehung zu behandeln, also zu erörtern, ob überhaupt eine wirkliche Weltschöpfung anzunehmen sei, wie man sich dieselbe zu denken habe, warum und endlich wann sie stattgefunden habe, — sondern sie beschränkt sich auf den letzten Punkt und will nur bestimmen, ob, wenn man einmal eine wirkliche Weltschöpfung (Creatio) entweder im Glauben angenommen oder wissenschaftlich festgestellt habe, damit noch die Annahme der Ewigkeit, d. h. Anfangslosigkeit der Welt vereinbar sei, oder ob vielmehr Schöpfung und Ewigkeit der Welt sich einander ausschließen. Wichtig genug ist auch in dieser Beschränkung noch die Untersuchung für den Glauben wie für die Wissenschaft, die ja stets darauf ausgehen muß, immer genauer und schärfer die Begriffe und deren Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit im Urtheilen zu bestimmen. Zudem ist die Sache auch historisch von Bedeutung für die Würdigung früherer, namentlich, wie wir sehen werden, der mittelalterlichen wissenschaftlichen Bestrebungen, da, wenn ein Anfang der Welt als unbeweisbar, also die Ewigkeit derselben als wissenschaftlich zulässig angenommen werden muß, hiermit die ganze wissenschaft-

---

[1] Diese Abhandlung wurde bereits im Jahre 1862 geschrieben und in meiner philosophischen Zeitschrift „Athenäum" (München 1862) publicirt. Da sie einen sehr wichtigen Punkt der Thomistischen Philosophie eingehend behandelt und auch zur Charakterisirung der Scholastik überhaupt geeignet erscheint, so glaubte ich dieselbe hier wieder zum Abdruck bringen zu sollen. Sie bietet als Anhang eine Ergänzung zu S. 244 und mag zugleich als Beispiel und Beleg früherer Thomistischer Studien dienen.

liche Grundlage namentlich der mittelalterlichen Metaphysik und Theologie wo nicht gestürzt, doch wankend gemacht ist. Endlich fehlt es auch in neuerer Zeit nicht an solchen, welche beide Begriffe, den der Schöpfung und den der Ewigkeit der Welt vereinigen zu können meinen, und die daher zwar die Welt als Geschöpfliches von Gott selber unterscheiden, dennoch aber dieselbe als ein ewiges, sei es nothwendiges, sei es freies Moment im göttlichen Leben und Wirken auffassen. Namentlich diesen gegenüber ist unsere Untersuchung in der festgestellten Beschränkung von unmittelbarer Bedeutung, da sie für Lösung dieses Problems wenigstens auf dem gleichen theistischen Standpunkt stehen, und nicht wie die Pantheisten die wesentliche Verschiedenheit von Gott und Welt aufheben und damit auch eine Schöpfung der Welt im eigentlichen Sinne von vornherein als unnöthig und unmöglich annehmen müssen.

Wir nehmen also zunächst eine Controverse aus früherer Zeit wieder auf und suchen sie zu ihrer endgültigen Entscheidung zu führen oder sie derselben wenigstens näher zu bringen. Bekanntlich haben schon Platoniker, die Augustinus bestreitet[1], die Schöpfung der Welt mit der Ewigkeit derselben für vereinbar erklärt und haben dieses ewige Causalitätsverhältniß zwischen Gott und Welt durch ein Gleichniß zu verdeutlichen und wol auch zu begründen gesucht, indem sie sagten: Wie einen Fuß, wenn er immer, von Ewigkeit im Staube gewesen wäre, immer die Spur umgäbe, und gleichwol niemand zweifelte, daß die Spur vom Fußtritte bewirkt sei, und keines früher als das andere sein würde, obwol eines vom andern bewirkt worden wäre, so ist auch die Welt und sind die Götter in ihr immer geschaffen worden, indem sie immer mit dem, der schuf, existirten und doch geschaffen worden sind.[2] — Im Mittelalter bildete sich nun hierüber eine Controverse. Darüber zwar war man vollkommen einig, daß die Welt nicht als ewig angenommen werden müsse, und etwa nicht

[1] De civit. Dei, lib. X, XI et XII.

[2] August. de civ. Dei, lib. X, c. XXXI. Id quomodo intelligant, viderint, non esse hoc videlicet temporis, sed substitutionis initium. Sicut enim, inquiunt, si pes semper ex aeternitate fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium, quod tamen vestigium ex calcante factum nemo dubitaret; nec alterum altero prius esset, quamvis alterum ab altero factum esset: sic, inquiunt, et mundus, et dii in illo creati semper fuerunt, semper existente eo qui fecit, et tamen facti sunt.

anders als gar nicht anfangend gedacht werden könne; nicht so aber war man darüber in Uebereinstimmung, ob der Anfang der Welt, der im Glauben als factisch festgehalten wurde, auch philosophisch sich beweisen und die Ewigkeit der Welt oder Weltschöpfung sich als wissenschaftlich unhaltbar darthun lasse. Die Controverse ist geführt hauptsächlich durch Albertus Magnus und Bonaventura einerseits und Thomas von Aquino andererseits. Während nämlich jene beiden die Nichtewigkeit der Welt auch wissenschaftlich zu beweisen und die Annahme der Ewigkeit oder Anfangslosigkeit derselben widerlegen zu können behaupteten und den Versuch dazu machten, hielt Thomas von Aquino zwar auch die Nichtewigkeit und den Anfang der geschaffenen Welt im Glauben fest, war aber der Ansicht, daß sich philosophisch die Annahme der Ewigkeit der Welt nicht strenge widerlegen lasse, daß, philosophisch die Sache betrachtet, die Welt zwar nicht als ewig angenommen werden müsse, wohl aber doch als ewig angenommen werden könne, indem sich das Angefangenhaben derselben nicht beweisen, die Behauptung der Anfangslosigkeit derselben nicht widerlegen lasse — während freilich das Geschaffensein der Welt nach seiner Ansicht wol dennoch soll bewiesen werden können.

Nach Thomas und Bonaventura blieb die Controverse im Wesentlichen in demselben Stadium bis auf die Gegenwart. Schon Duns Scotus stellt nur die beiden Ansichten mit ihren Gründen und Gegengründen einander gegenüber. Die spätern Scholastiker, obwol sie nichts wesentlich Neues oder Entscheidendes beizubringen wußten, stellten sich doch in dieser Frage mit mehr oder weniger Entschiedenheit auf Seite der Gegner des Thomas von Aquino.

Schöpfung also und Ewigkeit der Welt, Creatio und Aeternitas derselben sind nach Thomas wissenschaftlich miteinander vereinbar; er bietet allen Scharfsinn auf, dieses zu beweisen und alle Beweisgründe, mit welchen man den Glauben an den Anfang der Schöpfung wissenschaftlich zu stützen und zu beweisen suchte, möglichst vollständig zu widerlegen, weil, wie er meint, es nicht gut sei, wenn man das, was Sache des Glaubens ist, mit Gründen, die nicht haltbar sind, beweise, da hierdurch den Ungläubigen nur Veranlassung zum Spott gegeben werde, indem sie meinen, daß wir um solcher Gründe willen die Glaubenssätze gläubig annehmen. Sowol in der Summa contra Gen-

tiles[1] als in der Summa theol.[2] erörtert Thomas dieses Thema, insbesondere aber ist ihm noch die Abhandlung De Aeternitate mundi (contra murmurantes) gewidmet. In dieser sucht er mehr zu zeigen, daß die Welt als immer bestehend, als anfangslos (wissenschaftlich) behauptet werden könne, während er in der Summa theol. mehr darzuthun strebt, daß die Zeitlichkeit oder der Anfang der Welt unbeweisbar sei. Wie man nun auch diesen Versuch, das Angefangenhaben der Welt als unbeweisbar und die Annahme der Ewigkeit derselben als wissenschaftlich nicht widerlegbar darzuthun, in Bezug auf wissenschaftliche Strenge und Haltbarkeit beurtheilen möge, jedenfalls ist anzuerkennen, daß Thomas hier in hervorragender Weise wissenschaftlichen Ernst und Unbefangenheit an den Tag legt, und den Beweis liefert, wie der Glaube nicht ein nothwendiges Hinderniß unbefangener Prüfung und strenger Erfüllung der Bedingungen wissenschaftlicher Forschung sei. Freilich hat Thomas wol nicht untersucht und erkannt, wie bedenklich und gefährlich seine Annahme für den ganzen wissenschaftlichen Bau der Scholastik, der sich ja gerade auf die Betrachtung des Geschöpflichen (Natur) als solchen gründete, werden konnte und mußte, wenn sie strenge beim Wort genommen und durchgreifender Ernst damit gemacht wurde; — seinem wissenschaftlichen Verdienst thut dies indeß keinen Eintrag.

Wenden wir uns nun zur Sache selber, indem wir die Gründe kennen lernen, die Thomas anführt, um zu zeigen, daß ein Anfang der Welt sich nicht als nothwendig erweisen und die Ewigkeit derselben sich nicht widerlegen lasse, und dann betrachten, in welcher Weise er alle üblichen Gegengründe gegen die Ewigkeit der Welt zu widerlegen oder als nicht genügend darzuthun sucht.

Thomas geht darauf aus, zu zeigen, daß es sich aus Vernunftgründen nicht strenge erweisen lasse, daß die Welt einen zeitlichen Anfang habe oder haben müsse, weil die Vernunft weder im Schöpfer noch im Geschaffenen ein Moment finde, aus welchem sich dieser Anfang mit Nothwendigkeit folgern ließe, und daß demnach weder von Seite Gottes noch von Seite der Welt ein Hinderniß sei, anzunehmen, die Welt sei ewig oder anfangslos und daher die Annahme der Creatio und die

[1] Lib. II, c. XXXVIII.
[2] P. I, qu. 46 a 2.

Behauptung: Mundum non durationis initium habuisse als vereinbar miteinander zu verbinden, wodurch dann die weitere Behauptung sich als gerechtfertigt erweist: Mundum incepisse aut initium durationis habuisse sola fide tenetur.

Daß auf Seite Gottes kein Hinderniß sei für die Behauptung der Ewigkeit oder Anfangslosigkeit der Welt, geht für Thomas sogleich mit Klarheit und Gewißheit hervor aus der absoluten, unbeschränkten Vollkommenheit und Macht Gottes, vermöge welcher er die Welt von Ewigkeit muß schaffen können. Omnes, sagt er, consentiunt in hoc quod Deus potuit facere aliquid quod semper fuerit, sonsiderando potentiam ipsius. Daß bei der Schöpfung des Relativen nicht das absolute Wesen, sondern nur der Wille Gottes sich bethätigte, ändert an dieser Möglichkeit ewiger Schöpfung nichts, denn, meint er, der Wille mindert die Macht des Wollenden nicht; nun sagen aber Alle, die Welt könnte, ja müßte ewig sein, wenn Gott nicht durch den Willen (sondern durch sein Wesen) wirkte. Wenn nun ohne Willen die Macht dazu in Gott da wäre, so kann sie auch durch den Willen nicht verloren gehen, da der Wille die Macht nicht mindert.

Auch das Causalverhältniß zwischen Gott und der Welt betrachtet Thomas nicht als genügenden Grund, nothwendig einen zeitlichen Anfang der Welt anzunehmen, d. h. Gott als Ursache der Welt als deren Wirkung vorhergehen zu lassen, und diese demnach nicht wie Gott (die Ursache) als anfangslos, als ewig zu betrachten, denn ein Causalverhältniß fordere nicht nothwendig, daß die wirkende Ursache der Dauer nach der Wirkung vorausgehe. Man könne nicht behaupten: oportet ut causa agens praecedat duratione suum causatum, weil die Schöpfung nicht allmählich, sondern plötzlich, augenblicklich geschieht, also ein instantaner Act ist. Eine Nothwendigkeit, die wirkende Ursache als ein vor dem Bewirkten Existirendes zu denken, sei nur da vorhanden, wo das Bewirkte allmählich wird, denn in diesem Falle existire die Ursache während der ganzen Dauer des Processes, dessen Schlußresultat das Sein des Bewirkten ist. Ist dagegen die Wirkung eine im Augenblicke erfolgende, so sei eine zeitliche Präcedenz der Ursache keine Nothwendigkeit, wie z. B. das Licht in dem Augenblicke, als es selbst entsteht, auch schon leuchtet. Da also die Schöpfung im Unterschiede von der Generation und jeder andern Veränderung ein instantaner Act sei, so sei keine zwingende Nothwendigkeit vorhanden, das Sein der Welt als ein dem

göttlichen Sein später folgendes Sein zu denken. Daß bei dem Schöpfungsacte der göttliche Wille wirkt, ändere an der Sache nichts, da dabei kein Berathschlagen (deliberatio) angenommen werden könne, wodurch etwa die hervorbringende Ursache von der Wirkung getrennt werden konnte. Selbst da, wo auch nur die Form hervorgebracht wird, sei Ursache und Wirkung als gleichzeitig möglich, wie bei der Sonne und ihrem Leuchten; noch weit mehr könne dies daher da stattfinden, wo auch die Substanz hervorgebracht wird. Ueberdies: bei einer vollendeten Ursache müsse causa und causatum zugleich (simul) sein, Gott ist aber eine Ursache, die kein complementum braucht, also kann (wenn nicht muß) hier beides zugleich sein.

Auch der Umstand ferner, daß die Welt aus Nichts geschaffen, fordert nach Thomas kein Vorher der Ursache und keinen zeitlichen Anfang der Schöpfung. Albertus Magnus hatte diesen zeitlichen Anfang der Welt in der That aus deren Schöpfung aus Nichts gefolgert; denn ex nihilo könne, da das nihil kein Stoff und keine Wesenheit ist, doch nur so viel bedeuten als post nihilum. Man könnte für Anfangslosigkeit nur etwa die Distinction geltend machen wollen zwischen einer Präcedenz ordine naturae und ordine durationis; allein eine Präcedenz ordine naturae könne doch nur dem zukommen, was zu den natürlichen Principien eines Dinges gehört und (nach dem ersten modus dicendi per se) von dem Dinge ausgesagt werde; wo aber wäre dasjenige Ding, zu dessen constitutiven Principien oder wesentlichen Prädicaten das Nichts gehörte? So Albertus. Thomas dagegen (mit Avicenna) besteht auf Anwendung der genannten Distinction für das in Rede stehende Problem, weil in Wahrheit im Wesen der Creatur ein Prius und Posterius secundum ordinem naturae zu unterscheiden sei. Das, was einem Dinge durch sich eigen ist, sei das Prius, das, was es anderswoher hat, sei das Posterius secundum ordinem naturae. Nun aber habe die Creatur ihr Sein von Gott und ohne diese Verleihung des Seins wäre ihr das Nichtsein natürlich; also sei das nihil esse für die Creatur das Prius secundum ordinem naturae. Daher könne man auch nicht mit Recht behaupten: Oportet ut non esse praecedat esse durationе. Das non esse brauche also dem esse nicht vorhergegangen zu sein, und das ex nihilo wolle nur sagen: non esse aliquid unde sit factum. Ex nihilo bedeute also nur: non ex aliquo und wolle nicht sagen, daß das

Nichts zeitlich vorausgegangen sei; ex nihilo sei demnach nicht so viel als post nihilum, oder das post nihil bedeute nicht eine Folge oder Ordnung der Zeit, sondern nur ein Verhältniß oder eine Ordnung der Natur oder des Wesens.

Zu einem Beweise für den zeitlichen Anfang der Welt fehle es auch darum an der Grundlage, weil man aus dem Sein (esse), dem allgemeinen Wesen, dem quod quid est der Welt, das das Princip der demonstratio sei, nicht die Zeitlichkeit ableiten könne, da dieselbe in diesem esse nicht enthalten sei, dasselbe nichts davon aussage. Bei den Universalien werde von dem Hier und Jetzt abstrahirt, daher man von ihnen sage, sie seien überall und immer; aus ihnen könne daher nicht bewiesen werden, daß z. B. der Mensch, der Stein, der Himmel nicht immer gewesen sei.

Auch die Bedenken und Einwendungen, die gegen die Annahme einer Ewigkeit oder Anfangslosigkeit der Welt zu seiner Zeit vom wissenschaftlichen Standpunkte aus erhoben zu werden pflegten, sucht Thomas insgesammt zu beseitigen.

Besonders schwer mußte vor Allem das Bedenken wiegen, ob denn nicht durch eine solche Annahme der Ewigkeit der Welt diese ein Prädicat der Absolutheit erhalte und dem ewigen, absoluten Gotte gleichgesetzt werde. Thomas bemerkt, dies sei nicht der Fall, denn Gott bleibe noch immer im Unterschiede von der seit ewig veränderlichen und veränderten Welt das seit ewig unveränderte Urwesen. Trotz der Ewigkeit also unterscheidet sich hiernach die Schöpfung von Gott dadurch, daß sie nicht wie Gott mit Einemmale ganz und vollendet (simul totum) und nicht unveränderlich ist, sondern eben der Veränderlichkeit und dem allmählichen, zeitlichen Verlauf unterworfen erscheint.

Die übrigen Einwendungen der Gegner der Anfangslosigkeit der Welt bezogen sich hauptsächlich auf vermeintliche Absurditäten oder Unmöglichkeiten, die aus deren Annahme folgen würden. Das Unendliche, bemerkten sie, ist nicht vermehrbar, wäre aber die Welt anfangslos oder ewig, so bestünde sie schon unendliche Zeit und diese könnte keinen neuen Zuwachs erhalten, wie es doch thatsächlich geschieht. Ist die Welt und sind die Bewegungen des Himmels seit unendlichen Zeiten, so hat es vor dem heutigen Tage unendlich viele Umkreisungen des Himmels gegeben; aber das Unendliche geht nicht vorüber, also könnte auch der heutige Tag, der doch erst auf jene unendlich vielen Umkreisungen folgen

sollte, gar nicht kommen. Auch müßte, wie namentlich Bonaventura bemerkt, ein Mehr und Minder der Unendlichkeit selbst entstehen, was undenkbar ist; wäre nämlich die Welt ewig, so müßte die Sonne bis auf den heutigen Tag nothwendig unendlichemale um den Mittelpunkt der Welt sich bewegt haben; zu gleicher Zeit aber müßte sich der Mond zwölfmal unendlichemale um die Erde bewegen, weil ein Sonnenlauf stets zwölf Mondumläufe in sich schließt. Darauf erwidert Thomas: Ein actuell Unendliches (infinitum) und zugleich Vermehrbares ist unmöglich, ein Unendliches in successiver Darstellung seiner selbst hingegen ist möglich, muß sich aber auch als etwas Endliches, Begrenztes darstellen; demzufolge wird jede actuelle Zeit etwas Vorübergehendes sein, und zufolge dieses Vorübergehens bleibt auch Raum für den gegenwärtigen Tag. Dieses Unendliche hat also eine Seite, wo es endlich ist, und auf dieser könne es einen Zuwachs gewinnen.

Das Unendliche, wird ferner eingewendet, kann nicht durchschritten werden, wäre aber die Welt ewig oder anfangslos, so müßten diesem Tage schon unendlich viele Tage vorhergegangen, also das Unendliche durchschritten worden sein, was unmöglich ist. Die Einwendung dagegen, daß diese unendlich vielen Tage oder Zeitläufe gar nicht durchschritten worden seien, weil keiner von ihnen der erste war, von welchem als von dem Ausgangspunkte das Durchschreiten hätte ausgehen können, oder daß dieselben in einer unendlichen Zeit wol konnten durchschritten werden, passe nicht und sei unzulässig. Es entstehe die Frage, ob Ein Tag dem heutigen in unendlicher Distanz vorangegangen sei oder nicht. Ist demselben in dieser Weise keiner vorangegangen, dann stehen alle verflossenen Tage in blos endlicher Distanz vom heutigen Tage ab und sind demnach zusammen endlich an Zahl und müssen daher auch einen Anfang genommen haben. Wenn dagegen Ein Tag ist, der in unendlicher Distanz vom heutigen Tage absteht, dann entsteht die Frage, ob auch jener Tag, welcher zunächst auf diesen ersten folgte, in unendlicher Distanz vom heutigen abstehe, oder ob dieses nicht der Fall sei. Ist es nicht der Fall, dann steht auch der erste Tag von dem heutigen nicht in unendlicher Distanz ab, weil zwischen dem ersten und zweiten Tage nur eine endliche Distanz ist, und die ganze Unendlichkeit hebt sich damit auf. Ist aber ersteres der Fall, besteht zwischen heute und dem zweiten Tage auch eine unendliche Distanz, dann hebt sich die Folge des zweiten auf den ersten Tag auf, weil nach der Voraus-

setzung die Distanz beider vom heutigen Tag ganz gleich (unendlich) ist. Dasselbe gelte vom dritten, vierten Tag u. s. w. Es müßte sich der gegebenen Voraussetzung zufolge auch bei diesen das Nacheinander aufheben und man müßte also nothwendig zu dem Absurdum kommen, daß die dem heutigen Tage vorausgehenden unendlich vielen Tage alle zumal und nicht nacheinander gewesen seien. Demnach ist es unmöglich, eine solche unendliche Reihe von Tagen dem heutigen Tage vorauszusetzen; die Zahl der vergangenen Tage, wie groß sie auch sein möge, kann doch nur eine endliche sein; ist aber dieses der Fall, dann hat die Zeit nothwendeg einen Anfang genommen, und weil Zeit nicht ohne geschöpfliches Sein ist, so kann auch dieses nicht anfangslos, die Welt also nicht ewig sein. — Gegen diese Schwierigkeit bemerkt Thomas: Wenn von Durchschreiten die Rede sei, so könne dieses immer nur von einem bestimmten Punkte aus zu einem andern Punkte hin geschehen (a termino in terminum); welchen von den vergangenen Tagen auch immer man (als Ausgangspunkt) wähle, immer ist die Reihe der Tage von jenem zu diesem nur eine endliche, und diese kann durchschritten werden. Der Einwurf aber setze voraus, daß die in der Mitte zwischen dem Ausgangs- und Endpunkt liegenden Tage unendlich an Zahl seien, was unstatthaft sei. So in der theologischen Summa. In der philosophischen Summa bemerkt er hierüber: Das Unendliche, wenn es auch actuell nicht zumal sei, kann doch in Aufeinanderfolge sein, weil so jedes angenommene Unendliche begrenzt ist. Jeglicher Kreislauf vorausgehender Zeitabschnitte oder Tage konnte vergehen, weil sie begrenzt und endlich waren; alle zugleich genommen kann aber, wenn die Welt immer gewesen, kein erster angenommen werden (da sonst gegen die Voraussetzung ein Anfang der Zeit gedacht werden müßte).

Auch die Unmöglichkeit eines regressus in infinitum in der Reihe der wirkenden Ursachen erscheint Thomas nicht als Instanz gegen die Ewigkeit der Welt, denn diese Instanz gelte nur in Beziehung auf die Zahl der wesentlichen Ursachen, nicht aber in Beziehung auf deren accidentelle Vervielfältigung. In der Reihe der wesentlichen Ursachen, d. h. derjenigen, die einen bestimmten Erfolg als letztes Ziel erstreben, müsse allerdings eine erste Ursache sein, es sei aber denkbar, daß eine der Zwischenursachen aus accidentellen Gründen ins Unbestimmte vervielfältigt werde, wie z. B. der Schmied, obwol eben nur Eines Hammers benöthigt,

doch nach dem andern greift, weil er einen nach dem andern als untauglich weglegen muß. Auch speciell die Nothwendigkeit einer unendlichen Generationsreihe bei Anfangslosigkeit der Welt könne nicht als Instanz dagegen betrachtet werden, da eine solche nicht gegen den metaphysischen Grundsatz, der ein procedere in infinitum in causis efficientibus als unmöglich erkläre, Geltung habe, weil es sich hierbei ähnlich verhalte, wie vorhin, und also z. B. der Mensch zeugt, insofern er Mensch ist, nicht insofern er Sohn eines andern Menschen ist. Daher sei es nicht unmöglich, daß Menschen von Menschen ins Unendliche gezeugt werden. Es wäre aber allerdings unmöglich, wenn die Zeugung dieses Menschen abhängig wäre von diesem Menschen und vom Elementarkörper und von der Sonne und so ins Unendliche.

Endlich gedenkt Thomas noch einer Einwendung, die hergenommen ist von der Unsterblichkeit der Menschenseelen und von der unendlichen Zahl derselben, welche bei der Ewigkeit der Welt anzunehmen wäre. Wenn nämlich die Welt und die Zeugung immer (semper) war, so sind schon unendlich viele Menschen uns vorausgegangen. Da nun die Seele des Menschen unsterblich ist, so müssen jetzt unendlich viele Menschenseelen thatsächlich actuell existiren — was unmöglich ist. Um nun die Folgerung zu widerlegen, daß man hiernach doch mit Nothwendigkeit die Thatsächlichkeit eines Anfanges der Welt wissen könne und dieselbe demnach nicht blos durch den Glauben festzuhalten brauche, bemerkt Thomas Folgendes: Dieser Folgerung entgehen diejenigen, welche die Ewigkeit der Welt annehmen, auf mehrfache Weise. Einige behaupten, es sei nicht unmöglich, daß unendlich viele Seelen in Wirklichkeit seien, da hierbei das Unendliche nur accidentell (per accidens) sei. Einige sagen, die Seele gehe mit dem Körper zugleich zu Grunde, und Einige, aus allen Seelen bleibe nur Eine übrig. Andere aber nahmen, wie Augustinus sagt, einen Kreislauf der Seelen an, so nämlich, daß die von den Leibern geschiedenen Seelen nach Beendigung bestimmter Zeitläufe wieder zurückkehren würden zu den Leibern. Thomas selbst aber entgegnet auf die vorgebrachte Einwendung eigentlich nur dies, es sei da nur von einem Particularen die Rede, und immerhin könnte da noch jemand behaupten, die Welt sei ewig oder wenigstens irgendwelche Geschöpfe, z. B. die Engel, wenn auch nicht die Menschen, und darum handle es sich eben, ob überhaupt und im allgemeinen irgendein Geschöpf von Ewigkeit sei (sein könne).

Das nun ist des Thomas von Aquino Ansicht über dieses Problem, ob für die Welt ein Anfang wissenschaftlich bewiesen werden könne oder nicht. Indem wir uns nun zur kritischen Untersuchung derselben wenden, beginnen wir dieselbe mit der Betrachtung der von Thomas versuchten Widerlegung der verschiedenen Einwendungen gegen die Anfangslosigkeit oder Unendlichkeit der Welt, welche die Gegner vorzubringen pflegten.

Was nun gleich den zuletzt angeführten Gegengrund betrifft, daß Anfangslosigkeit oder Ewigkeit der Welt wissenschaftlich deshalb nicht angenommen werden könne, weil man sonst auch unendlich viele Seelen annehmen müßte, was unmöglich sei, — so läßt zwar Thomas in seiner Erwiderung näheres Eingehen oder auch wol Entschiedenheit vermissen, dennoch aber verräth er in derselben, daß sein Blick schon einigermaßen über den engen Gesichtskreis damaliger Zeit hinausreicht. Während nämlich noch Bonaventura daran festhält, die Welt sei nie ohne den Menschen, weil des Menschen wegen in gewisser Weise alles Uebrige da ist, und ohne den Menschen alles Uebrige zwecklos sein würde, wenn daher die Welt ewig sei, dann auch das Menschengeschlecht, sodaß also unendlich viele Menschenseelen als zumal existirend anzunehmen wären — während, sage ich, Bonaventura noch so räsonnirt, kann sich Thomas die Welt schon ohne Menschen denken, und darum erscheint ihm die gemachte Einwendung nicht als wissenschaftlich bedeutsam oder genügend. Auf dem Standpunkte jetziger Wissenschaft ist es kaum mehr irgendeinem Zweifel unterworfen, daß die Menschheit viel jünger sei als die Welt und selbst als die Erde, sodaß für uns die angeführte Einwendung gegen die Ewigkeit der Welt von keinem Gewichte mehr sein könnte. Ebendasselbe gilt aber auch vom Standpunkte neuerer Wissenschaft aus in Betreff der Einwendungen gegen die Anfangslosigkeit der Welt, die von der Unvermehrbarkeit und Undurchschreitbarkeit des Unendlichen, unendlicher Jahre und Tage hergenommen sind. Denn wenn auch die Welt anfangslos oder ewig ist, so brauchen darum noch nicht unendlich viele Jahre und Tage angenommen zu werden, da die Welt nicht ewig zu sein brauchte, wie sie gegenwärtig ist, — also nicht dieser Form, sondern nur dem Stoffe nach ewig zu sein brauchte, sodaß die Verhältnisse, aus denen Jahre und Tage hervorgehen und die Anzahl derselben, erst allmählich entstunden. Doch auch abgesehen hiervon bleibt Thomas seinen Gegnern gegenüber in dieser Be-

ziehung im Rechte und sind deren Einwendungen von ihm als widerlegt zu betrachten. So die von der Unvermehrbarkeit des Unendlichen hergenommene, der ja ohnehin, wenn sie wirklich ernst genommen wurde, auch die Gegner selbst kaum entgehen konnten, da diese wenigstens eine Unendlichkeit der Zeit in die Zukunft hin annahmen, und also doch auch eine Vermehrung des Unendlichen, nur nach einer andern Seite hin, gelten lassen mußten, wenn sie nicht eine vollständige Wiedervernichtung des Geschöpflichen und damit auch der Zeit annehmen wollten. Ueberdies kann wol von einer Vermehrung der Jahre und Tage, nicht aber eigentlich von einer Vermehrung der Zeit die Rede sein, denn die Zeit ist nicht etwas für sich Bestehendes, sondern besteht nur im Zeitlichen; sie ist auch nicht die Bewegung des Geschöpflichen — denn durch diese kann die Zeit nur gemessen und damit erkannt werden, — sondern sie ist nur das Verharren in der Existenz, das Existiren der geschaffenen Dinge selber, und insofern nicht zu vermehren und nicht zu vermindern in ihrem Wesen. Ebendeshalb kann hier auch die Einwendung wegen Undurchschreitbarkeit des Unendlichen keine Bedeutung haben; die Zeit kann nicht durchschritten werden, denn sie müßte dabei das erst hervorbringen in jedem Augenblicke, was durchschritten werden sollte, sie müßte zugleich das Durchschreitende, Durchschrittene und das Durchschreiten selber sein, was alles unnöthig und unmöglich ist, da die Zeit eben nur das einfache Beharren und Existiren des Geschöpflichen ist, und ohne dies nur etwa als Möglichkeit des geschöpflichen Existirens gedacht werden könnte. — Das oben angeführte Räsonnement Bonaventura's in Betreff der unendlich vielen Tage, deren erster, zweiter u. s. w. vom heutigen entweder in unendlicher oder endlicher Entfernung angenommen werden müßte, wobei im ersten Falle das Nacheinander der Tage, im zweiten die angenommene Unendlichkeit aufgehoben wäre, ist von Thomas speciell widerlegt durch die Bemerkung, daß bei der Annahme der Anfangslosigkeit der Welt von einem *ersten* Tage eben nicht die Rede sein könne, wodurch das ganze Räsonnement als auf unrichtiger Vorstellung beruhend, als der Voraussetzung widersprechend dargethan ist. Ist damit auch die Möglichkeit und Art der Anfangslosigkeit der Welt von Thomas nicht näher dargethan, sondern dieselbe in der alten Unbegreiflichkeit gelassen, so ist doch wenigstens die gemachte Einwendung als unberechtigt erwiesen. — Aehnliches gilt von der Bemerkung, daß bei der An-

nahme der Ewigkeit der Welt in das Unendliche selbst der Unterschied von Mehr und Minder hineingetragen werden müßte, indem den unendlich vielen Sonnenläufen zwölfmal mehr Mondumläufe entsprechen müßten. Die Schwierigkeit ist schon gelöst, wenn angenommen wird, daß diese Umlaufsverhältnisse selbst nicht anfangslos, sondern erst allmählich oder auch plötzlich entstanden sind im Laufe geschöpflicher Entwickelung. Aber auch abgesehen davon, selbst wenn wirklich Sonnen- und Mondbewegungen als anfangslos angenommen wurden, ergab sich daraus doch die Absurdität nicht, welche die Gegner dieser Annahme darin finden wollten, denn die Eintheilung und Zählung dieser Bewegungen ist nur Sache des menschlichen Denkens und nicht von der Natur selbst gemacht; auf dem reinen Standpunkte der Natur sind dies fortbestehende Bewegungen, die eine wie die andere in ihrer gleichen Continuität fortgehend; es sind nur verschiedene Naturverhältnisse und -Vorgänge, die als solche einfach fortbestehen, die einen wie die andern, und in diesem Fortbestehen, also gerade im Zeitlichen, verhalten sie sich ganz gleich, wenn sie auch sonst anders geartet sind. Denken wir uns zwei Räder und beide in Bewegung, so wird für das schnellere das Jahr nicht länger zu sein brauchen, als für das langsamere, sowie objectiv die Dauer für Geschöpfe mit schnellem und langsamem Pulsschlag die gleiche, wenn auch subjectiv für dieselben nicht die gleichwerthige ist. So auch brauchte die anfangslose, unendliche Zeit für die Mondbewegung nicht unendlicher zu sein, als für die angenommenen Sonnenbewegungen, die einen wie die andern könnten als eigenthümliche, verschiedenartig gestaltete Naturvorgänge oder -Verhältnisse in der gleichen Unendlichkeit der Zeit, d. h. des Beharrens, aufgefaßt werden.

Was die Erwiderung betrifft, durch die Thomas der Behauptung begegnet, daß durch die Annahme einer Ewigkeit der Welt diese mit Gott als gleich betrachtet werden müßte, so nimmt sie wol die Sache etwas zu leicht und hätte wol zu einer tiefern Erörterung Veranlassung werden sollen. Die Welt, obwol ewig, soll sich von Gott dennoch wesentlich unterscheiden, und zwar dadurch, daß sie zeitlichem Verlauf unterworfen und also des Werdens bedürftig ist, während Gott sein ewiges, absolutes Wesen zumal besitzt ohne allen immanenten Zeitverlauf. Die Welt soll also nur formal, nur der äußern Form der Dauer oder des Bestehens nach, nicht aber inhaltlich, nicht der Sache nach

ewig sein. Allein ist es wol wissenschaftlich zu rechtfertigen, daß eine solche Disharmonie zwischen Form und Wesen, zwischen der Dauer und der Sache, die dauert, angenommen wird? Und muß nicht entweder beides als zeitlich oder beides als ewig angenommen werden — namentlich auf scholastischem Standpunkte, auf dem man doch die Welt auch wissenschaftlich als Geschöpf und Manifestation des göttlichen, überweltlichen Daseins auffaßte und man demnach unmöglich es als angemessen gelten lassen konnte, anzunehmen, daß Gott die Welt durch Ewigkeit der Schöpfung mit einem äußern Schein (ewig-zeitlicher Form) angethan habe, der die wahre Erkenntniß und Würdigung derselben nur erschweren mußte? Dies hätte von Thomas wenigstens näher untersucht und die Schwierigkeit beseitigt werden sollen, und der Versuch dazu hätte sicher auf die positive Begründung seiner Ansicht in dieser Sache seinen Einfluß geäußert und dieselbe vielleicht vollständig umgestaltet; denn die Schwäche der Thomistischen Ansicht liegt in dieser positiven Begründung, wie wir durch nähere Prüfung nun darzuthun versuchen wollen.

Weder in Gott noch in der Natur des Geschöpflichen lasse sich, meint Thomas, ein Grund auffinden, um dessentwillen die Ewigkeit der Welt oder Weltschöpfung unbedingt als unmöglich bezeichnet werden müßte und demnach ein Anfang der Welt als nothwendig sich erweisen ließe.

Was das Erste betrifft, so müsse jedenfalls zugegeben werden, daß Gott vermöge seiner Allmacht die Welt von Ewigkeit wenigstens schaffen konnte, wobei der Umstand, daß die Weltschöpfung durch den Willen geschah, kein Hinderniß sein konnte, da dieselbe als instantaner Act aufzufassen sei; und gerade deshalb, weil die Welt Werk des göttlichen Wollens sei, könne um so weniger mit Bestimmtheit ihre Nichtewigkeit behauptet werden, da man den freien göttlichen Willensentschluß nicht wissenschaftlich aus dem Wesen Gottes abzuleiten vermöge. Das möchte richtig sein, wenn die göttliche Allmacht als eine unbestimmt wirkende und nicht vielmehr als eine durch göttliche Erkenntniß und Absicht in ihrem Wirken bestimmte zu denken wäre. Da dies letztere anzunehmen ist, so muß die göttliche Allmacht, die sich in der Weltschöpfung bethätigte, als bestimmt gedacht werden durch die Natur und den Zweck der Schöpfung; — und beides forderte einen zeitlichen Anfang derselben. Schon die Natur, das Wesen des Geschöpflichen forderte dies, wenn doch Entstehungs- und Da-

seinsweise desselben einerseits und das zeitliche Wesen andererseits nicht von Anfang an in Disharmonie stehen, der Anfang oder vielmehr die Entstehung nicht mit der Daseins- und Entwickelungsweise der Welt in einem unangemessenen, oder erst durch ein Wunder wieder auszugleichenden Verhältniß gedacht werden soll. Noch deutlicher zeigt sich die Nothwendigkeit der Annahme eines zeitlichen Weltanfangs, — sobald einmal überhaupt die Weltschöpfung anerkannt ist — wenn wir den Zweck der Schöpfung ins Auge fassen. Dieser Zweck ist, wie ja gerade die Scholastik mit aller Entschiedenheit annahm, kein anderer als der, eine Offenbarung des Daseins und des Wesens Gottes zu sein, und dem sie betrachtenden menschlichen Geiste zur Erkenntniß davon zu führen — und gerade die scholastische Philosophie gründete sich ja durchaus auf diese Betrachtung der (äußerlichen und allgemeinen) Schöpfung. Wenn nun gerade darin nach scholastischer, insbesondere auch Thomistischer Annahme der Hauptzweck der Schöpfung besteht, wie sollte es da noch wissenschaftlich gerechtfertigt erscheinen, die Zeitlichkeit der Weltschöpfung, das Angefangenhaben der Welt wissenschaftlich dahingestellt sein zu lassen, da doch hiermit die ganze scholastische Wissenschaft, wie schon bemerkt, in ihrer Grundlage in Frage gestellt oder geradezu aufgehoben erscheinen muß? Denn ist die Welt anfangslos oder ewig, so kann sie in dieser Beziehung wenigstens nicht von Gott mit Bestimmtheit unterschieden werden, Gott und Welt scheinen dann die gleiche Wurzel des Seins zu haben und die Welt wäre ihrem Zwecke, das Dasein und die Verschiedenheit des göttlichen Wesens von dem der Welt zu zeigen, so unangemessen, daß sie vielmehr eine beständige Veranlassung zu Irrthum und Täuschung in Betreff des Verhältnisses von Gott und Welt würde, von ihrem Ursprung an, und um ihres ewigen Ursprungs willen eine beständige Versuchung wäre für den Menschengeist beides miteinander zu identificiren.[1] — Noch in anderer Beziehung bildet der Zweck der

[1] Thomas selbst deutet dies wenigstens an, indem er sagt: Manifestius enim mundus ducit in cognitionem divinae potentiae creantis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset: omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam, sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit. (Summa theol., I, qu. 46 a 1.) Daraus folgt doch wol die Nothwendigkeit, daß wenn göttliche Absicht mit der Schöpfung und diese selbst nicht in Disharmonie stehen sollten, dieselbe einen zeitlichen Anfang haben mußte.

Schöpfung eine Instanz gegen die Behauptung der Ewigkeit derselben. Als Zweck der Schöpfung nämlich kann nicht blos angenommen werden, daß sie Gottes Dasein, Wesen und Wirkung manifestire, sondern sie muß auch hinwiederum durch ihre zeitliche Entwickelung irgendeinem bestimmten Ziele zustreben und es erreichen; sie muß also von Anfang an auf allmähliche Erreichung dieses Zieles angelegt sein. Ist aber dies der Fall, dann muß sie auch einen wirklichen zeitlichen Anfang als Ausgangspunkt ihrer gesetz- und zweckmäßigen Entwickelung haben. Was ewig ist, kann kein bestimmtes Ziel allmählich erreichen, da es keinen Ausgangspunkt der Entwickelung geben kann; bei dem Ewigen muß entweder auch das Ziel, die Vollendung ewig gegeben oder erreicht sein, oder es wird gar kein Ziel erreicht und ist demnach zweck- und zielloses Sein. Die Scholastik und auch Thomas hat einen bestimmten Zweck, den die Welt selbst erstreben und erreichen soll, doch wol nicht (ganz) geleugnet, auch wissenschaftlich nicht, er hätte sonst wissenschaftlich die Welt als etwas im Ursprunge schon Zweckloses, Irrationales bezeichnen müssen; demnach konnte er auch nicht den zeitlichen Ausgangspunkt oder den Anfang der Welt wissenschaftlich dahingestellt sein lassen, wenn er mit seinen sonstigen Ansichten in Harmonie bleiben wollte.

Auch die Thatsache des göttlichen Schöpfungsactes selber soll nach Thomas kein Hinderniß der Annahme einer ewigen Schöpfung sein, da es nicht durchaus nothwendig sei, daß die Ursache der Wirkung zeitlich vorangehe, sondern beides auch gleichzeitig, in unserm Falle also gleichewig sein könne. — Auch diese Begründung kann nicht als stichhaltig gelten, ja muß für den theistischen Standpunkt sogar als sehr bedenklich erscheinen. Allerdings gibt es Verhältnisse, bei welchen Ursache und Wirkung gleichzeitig sind, allein da sind sie dann zugleich gewissermaßen identisch oder so wesentlich miteinander verbunden, daß nicht eigentlich ein Causalitäts-, sondern vielmehr ein Inhärenz- oder Consubstantialitäts-Verhältniß gegeben ist. Dies Verhältniß findet in der That auch bei dem Gleichnisse statt, das Thomas zur Verdeutlichung beibringt. Das Licht nämlich als Ursache, und das Leuchten als Wirkung sind freilich gleichzeitig, allein nur darum, weil beides nothwendig zusammengehört und das Eine ohne das Andere gar nicht gedacht werden kann; denn das Wesen des Lichtes als solches besteht eben im Leuchten, und wo dies nicht stattfindet, kann auch von einem Lichte nicht die Rede sein. Das Gleichniß würde

also nur dann auf das Verhältniß Gottes zur Schöpfung anwendbar sein, wenn Gott und Welt in einem nothwendigen, wesentlichen Zusammenhange stünden, sodaß Gott ohne die Welt gar nicht gedacht werden könnte, wie etwa pantheistische und halbpantheistische Auffassungen annehmen. Auch das erwähnte Gleichniß der Platoniker vom Fuß, der von Ewigkeit in den Staub gesetzt, ewig die Fußspur bewirken würde, kann nicht als passend anerkannt werden. Denn bestünde dies Verhältniß ewig, wäre es anfangslos, so wäre es auch kein Causalverhältniß, sondern nur ein einfaches Seinsverhältniß wie das der nebeneinanderliegenden Staubatome, da niemals die Fußspur vom Fuße hervorgebracht worden wäre, sondern immer nur bestünde. Es könnte bei Annahme der Ewigkeit dieses Verhältnisses nur von einem ewigen esse oder fieri, nicht von einem facere die Rede sein. Wollte man sagen, das wirkliche Causalverhältniß zeige sich darin, daß die Spur verschwände, sobald der Fuß zurückgezogen würde, so wäre dagegen zu bemerken, daß dann eben nur das Verschwinden der Fußspur wirklich verursacht würde, nicht aber das Entstehen oder Bestehen, und selbst dieses Verschwinden wäre nicht durch den zurückgezogenen Fuß verursacht, sondern dadurch nur veranlaßt, während die Verursachung von den Gesetzen der Schwere und des Gleichgewichts käme. Uebrigens hat das Gleichniß auch schon deshalb keine Bedeutung, weil dies ganze Verhältniß nur eine leere, unmögliche Fiction ist und als möglich nur dann gedacht werden könnte, wenn das schon als möglich und gewiß feststünde, was erst durch dasselbe als möglich gezeigt werden sollte — nämlich die Ewigkeit der Welt.

Ebenso wenig kann die Bemerkung befriedigen, durch welche Thomas die Schöpfung als göttliche Willensthat mit deren Ewigkeit als vereinbar darthun will. Die Schöpfung, meint er, sei in instanti geschehen, sei ein Werk des Augenblicks, und es brauchte bei der Hervorbringung nicht erst hin und her überlegt zu werden und daher keine Zeit zu verfließen. Allein daß die Schöpfung als ein instantaner Act zu denken, ist selbst nicht bewiesen, im Gegentheil Alles, was die neuere Naturforschung in dieser Beziehung erkannt hat, deutet darauf hin, daß durchgängig in der Weltbildung das Gesetz der Allmählichkeit geherrscht habe. Mit Unrecht geschieht es, wenn dagegen bemerkt wird, die Dinge seien anders im Sein und anders in ihrem Werden oder Entstehen; wie sie als entstehende beschaffen gewesen sein mögen, sei unserm

Denken unerreichbar, und die Schlüsse, die man von der Entstehungsart der Dinge in der bereits geschaffenen Welt auf die Entstehungsart der Welt selber macht, seien nicht stichhaltig, weil die Bedingungen, die für das jetzige Entstehen der Einzeldinge statthaben, Bewegung, zeitliche Priorität der bewegenden Ursache und Contrarietäten in dem gestaltenden Stoffe auf den Hervorgang der Dinge aus Gott nicht zu übertragen seien; — mit Unrecht, sage ich, räsonnirt man so, denn wenn wir von der Beschaffenheit der Welt selbst auf das göttliche Wesen und dessen Beschaffenheit nach der Analogie Schlüsse ziehen dürfen, dann kann es nicht so unrichtig und unberechtigt sein, aus den Vorgängen bei dem Entstehen und Werden der Dinge, den Bildungen in der Welt Analogieschlüsse auf die Art des Ursprungs der Welt selbst zu wagen. Es könnte also wol gedacht werden, daß auch beim ersten Entstehen der Welt dem Stoffe ebenso wie der Form nach ein Allmählich stattfand, sodaß es zwar keines zeitlichen Hin- und Herberathens von Seite des hervorbringenden Schöpfers bedurfte, wohl aber des zeitlichen Verlaufes von Seite der werdenden Schöpfung selbst — schon in Bezug auf ihr stoffliches Sein und Wesen, das ja zudem auch gar nicht ohne alle Form gedacht werden kann. In diesem Falle ist dann die Zeit dem Schöpfungsacte selbst schon immanent. Und man kann nicht wohl sagen, das Stoffliche jedenfalls mußte augenblicklich ganz sein oder nichtsein, ein Mittleres sei nicht möglich; denn da bei dem Vollkommenen, z. B. dem Organischen, bei der Entwickelung von einem Mehr oder Minder die Rede sein kann, da es factisch so stattfindet, so kann dies wol auch bei der Bildung des Unvollkommenen, des blos Stofflichen nicht als unbedingt unmöglich ausgeschlossen werden. — Daß die Zeit schon vom ersten Beginne der Schöpfung an ein immanentes Moment des göttlichen Schöpfungsactes bei der Realisirung der göttlichen Weltidee war, dürfte um so eher anzunehmen sein, als sonst der göttliche Schöpfungsact und die Schöpfung wesentlich verschieden und unharmonisch gedacht werden müßten, wenn doch das Hervorbringen ewig sein, das Moment der Ewigkeit in sich haben sollte, das Hervorgebrachte, die Welt, aber zeitlich werden mußte. Vielmehr ist anzunehmen, daß hier Thätigkeit und That, Schaffen und Schöpfung harmonisch sein und also das Erste das von Anfang an in sich bergen und wirksam werden lassen mußte, was im zweiten zum Bestand und zur Fortdauer kommen mußte — die Zeit. Kaum anders wird sich

der Vorgang denken lassen. Der göttliche Willensact der Schöpfung mußte jedenfalls die Intention der Zeitschaffung in sich haben, da ja Zeitliches und die Zeit als Wirkung erfolgen sollte, aber nicht als bloße Intention, als blos gewollte kann die Zeit gedacht werden, sondern als realwerdende, also mit dem Schöpfungsact zugleich seiend oder realwerdend, sodaß vom Schöpfungsact selber die Ewigkeit sogleich ausgeschlossen, wie in ihm das Nichts sogleich überwunden zu denken ist, und demnach die Ewigkeit dem Schöpfungsacte selber nur sozusagen als emanent gedacht werden kann. Also: der Schöpfungsact, die göttliche Willensintention der Zeitlichkeit zur Realität bringend, mußte selbst zeitlich werden, sonst konnte die Zeit nicht wohl entstehen. Im Schöpfungsacte mußte sich die Schöpfungsmacht dem zu Schaffenden verähnlichen, ja eigentlich dieses selbst werden *ihrem auf die Weltschöpfung gerichteten Inhalte nach*. (Indem im göttlichen Schöpfungsacte selber schon Zeit immanent zu denken ist, ist auch *bewegende* Thätigkeit von Seite des Schöpfers anzunehmen, nicht blos von Seite des Geschaffenen, und darum paßt auch der [auch Thomistische] Ausdruck Emanatio in dieser Beziehung nicht auf die Schöpfung.) Sollte ein zeitlich Seiendes geschaffen werden, so mußte ein *jetzt* Seiendes, also ein der Ewigkeit emanentes Jetzt entstehen, demnach ein Anfang werden. Es handelte sich bei diesem Schöpfungsacte ja zunächst nicht darum, die in jeder Beziehung höchste Gottähnlichkeit zu setzen, denn diese sollte Werk und Ziel geschöpflicher Entwickelung und -Thätigkeit sein, sondern zunächst darum, ein von Gott Verschiedenes, Anderes zu setzen, also auch in Bezug auf Ewigkeit Anderes — Zeit, die auch erst allmählich der Ewigkeit ähnlich werden sollte.

Man kann darum auch nicht sagen, die Welt könne ewig und doch von Gott wesentlich verschieden sein, so gut als die Weltidee in Gott ewig und doch von seinem eigenen Wesen verschieden zu denken sei. Allerdings ist die Weltidee in Gott als ewig zu denken, aber nicht inhaltlich als Ewiges, sonst wäre sie nicht mehr die Idee der zeitlichen Welt. Diese Idee der Welt selbst also, obwol ein ewiger Gedanke in Gott, muß doch die Zeitlichkeit, freilich zunächst nur als gedachte, in sich schließen. Sollte nun diese Weltidee zur wirklichen Welt realisirt werden, so mußte auch dies wesentliche Moment der Zeitlichkeit sogleich realisirt und nicht etwa erst der ewig geschaffenen Welt hinzugefügt werden, da das Geschöpfliche ohne Zeit nicht ist, nicht sein und

also auch nicht entstehen kann. Die Weltschöpfung muß also als Realisirung auch der Zeit gefaßt werden, auch die Zeit mußte geschaffen werden, und darin besteht eben der Anfang des Seins der Welt.

Wir wenden uns nun zur Betrachtung der Art und Weise, wie Thomas das Schaffen der Welt aus Nichts mit der wissenschaftlichen Annahme der Möglichkeit der Anfangslosigkeit der Welt zu vereinbaren sucht. Er bemerkt hierüber, wie wir sahen, das ex nihilo brauche nicht im Sinne von post nihilum genommen zu werden, dem Esse der Welt brauche nicht ein non esse voranzugehen, mit dem nihil sei nicht eine Ordnung und Folge der Zeit oder Dauer, sondern nur der Natur nach ausgesprochen; und während Albertus Magnus diese Unterscheidung von ordo naturae und ordo durationis nicht will gelten lassen, besteht Thomas gerade auf ihr mit besonderm Nachdruck, indem er sie in der oben angegebenen Weise zu begründen sucht. Eben diese Begründung aber scheint mir auf einen tiefen Mangel der Thomistischen Wissenschaft, auf einer wissenschaftlich nicht zu rechtfertigenden, insbesondere durch neuere Naturforschung widerlegten Auffassung der Natur der Schöpfung zu beruhen. Im Wesen der Creatur soll sich ein Prius und Posterius secundum ordinem naturae unterscheiden lassen, jenes soll das sein, was dem Dinge durch sich eigen ist, dieses dasjenige, was es anderswoher hat. Aus und durch sich selbst habe nun die Creatur nichts, da sie all ihr Sein durch Gott habe, und demnach sei das Prius der Creatur secundum ordinem naturae das Nichtsein, das Nichts. Man sieht wol sogleich, daß dies ein übernöthigtes Räsonnement ist, das sich selbst aufhebt. Ist einmal von der Creatur die Rede, so ist schon vorausgesetzt, daß sie selbst ist und daß ihr eigenstes Wesen das Sein, nicht das Nichts ist. Wenn also einmal davon die Rede ist, was die Creatur hat und von sich hat, so ist ihr Wesen schon als seiend und positiv gesetzt, nicht als Nichts, denn ist das eigenste Wesen derselben das Nichts, so kann davon eben auch gar keine Rede sein. Ist das Subject aufgehoben, so kann man ihm auch gar keine Prädicate mehr zuschreiben, weder positive noch negative, und auch von einem Prius und Posterius kann keine Rede mehr sein. Es ist also nicht möglich, als das Natürliche der Creatur das Nichts zu bezeichnen, da sie vielmehr erst als Creatur, als Geschaffenes natürlich ist. Uebrigens steht diese Argumentation bei Thomas in Verbindung mit seiner

Ansicht von der Schöpfung oder vielmehr Erhaltung der Welt. Thomas faßt nämlich die Welterhaltung oder den Weltbestand auf als eine fortwährend erneuerte Schöpfung der Welt.[1] Da kann dann freilich das eigene Wesen der Welt nur als Nichts betrachtet werden, aber es ist damit auch eigentlich der Ernst und Erfolg des Schöpfungsactes aufgehoben. Es wird da immer geschaffen und es entsteht doch niemals Etwas, das ein positives Sein und Wesen hätte, sondern der Kern des Geschaffenen ist immer das Nichts, das wieder die Oberhand bekäme, wenn das Schaffen nicht fortgesetzt würde. Das Schaffen ist so gleichsam ein fortwährendes Ringen mit dem Nichts, das doch nicht eigentlich überwunden werden kann. Es entsteht und besteht da auch kein Sein und keine Schöpfung, sondern nur ein fortwährendes Schaffen und Werden. Bei solcher Auffassung der Schöpfung kann dann freilich als das Prius ihres Wesens das Nichts betrachtet werden, und auch einen eigentlichen Anfang der Schöpfung kann es nicht geben, da es nicht mehr eine an sich und für sich seiende Schöpfung, sondern nur ein fortwährendes Schaffen gibt. Dieses Schaffen kann dann auch mit mehr Recht als anfangslos, als ewig betrachtet werden, da es zu einer Zeit mit immanentem Verlauf wesentlich, objectiv gar nicht kommt, sondern nur scheinbar, und das Schaffen fortwährend aus der Ewigkeit hervorgeht, der Versuch also des Zeitanfangs und Verlaufes immer wieder verschwindet, um mit gleichem Erfolge erneuert zu werden. Wird aber die Schöpfung ernst genommen, dann entsteht durch sie eine Welt, die ein wirkliches, wahres, positives Sein ist, deren Wesen nicht das Nichts in sich birgt, sondern vielmehr die göttliche Schöpfungsmacht und Schöpfungsidee, das daher auch wirklich ist und für sich bestehen, dauern kann, derart, daß das Vergehen oder zu Nichtswerden einen ebenso wunderbaren, mächtigen Act erforderte, wie die Schöpfung aus Nichts selber.[2] In diesem

---

[1] S. th., I, q. 104 a 1.

[2] Wenn daher davon die Rede ist, daß die Dinge und die Welt überhaupt nur durch Gottes Macht erhalten werden und fortbestehen, so kann das nicht so verstanden werden, als würden sie unmittelbar von Gott erhalten — im Sinne von beständiger Neuschaffung, sondern nur im Sinne mittelbarer Wirksamkeit, insofern Gott nämlich durch sein ursprüngliches Schöpferwort nicht blos das Dasein, sondern auch die Macht der Fortdauer gab (esse und duratio), sodaß sie allerdings nicht durch sich selbst, aus selbsteigener Macht fortdauern kann, sondern nur durch göttliche Macht. Mit andern Worten,

Falle kann und muß dann auch eine wirkliche, objective Zeit beginnen, da sie mit dem Existirenden, Dauernden geschaffen ist. Ein Geschaffenwerden der Zeit kann aber in nichts anderm bestehen, als im Anfangen derselben. Das ex nihilo muß darum nothwendig auch als post nihilum gefaßt werden, und das nihil bezieht sich nicht auf die Ordnung der Natur, sondern auf die Ordnung der Dauer, oder vielmehr auf beides zugleich, da Eines ohne das Andere sich nicht denken läßt. Im Uebrigen ist es freilich richtig, daß das Nihil oder non esse nicht dem esse der Welt vorauszugehen braucht. Es kann dies gar nicht geschehen, fürs Erste, weil das Nichts eben nichts ist und also auch nicht vorhergehen kann, und dann, weil vor der Weltschöpfung eben noch keine Zeit war, da diese mit der Welt entstund, ohne sie es daher auch kein Vorher, d. h. vorangehende Zeit geben konnte.

Wenn nun im Wesen der Creatur das Nichts nicht, sozusagen, die erste Rolle spielt, da auch die Relativität derselben doch nur durch ein positives Wesen begründet sein kann, so dagegen ist das Nihil im Schöpfungsacte selbst von ganz besonderer Bedeutung. Will man eine wirkliche Weltschöpfung (Creatio) annehmen, so muß sie jedenfalls als ein Hervorbringen derselben aus dem Nichts oder Nichtsein, d. h. als ein Setzen der Existenz durch die göttliche Schöpfermacht betrachtet werden. Es muß demnach, wenn wirkliche Schöpfung angenommen wird, menschlicher Denkweise gemäß das Nichts zwischen Gott als Schöpfer und der Welt als Geschaffenes gedacht werden, damit ein wirkliches Causalitäts-, nicht etwa ein Inhärenz- oder Consubstantialitäts-Verhältniß zwischen beiden gedacht wird. Ist aber dies der Fall, dann kann von einer Ewigkeit der Schöpfung nicht mehr die Rede sein, denn dieses Nichts oder Nichtsein kann sich nicht zunächst auf das Sein oder Existiren der Welt beziehen, — dieses hat sie ja (wie anderorts Thomas selbst nicht leugnet) als das allgemeine quod quid est an sich und

---

der Schöpfer hat nicht blos das Sein, sondern auch das Dauern, d. h. die Zeit geschaffen (esse und duratio), da in der Fortdauer die actuelle Zeit besteht. Thomas selbst hält übrigens seine Ansicht nicht strenge fest, wie z. B. schon daraus erhellt, daß er den materiellen Stoff als unzerstörbar bezeichnet, während derselbe consequent als gleich zerstörbar und unzerstörbar wie alles Andere (die Formen) erklärt werden mußte.

mit Gott selbst gemeinsam, — es kann sich also nur auf den Anfang, das Geschaffenwerden beziehen, um dadurch die Welt von der göttlichen Immanenz zu unterscheiden und die Begriffe von Emanation, oder bloßer Selbstbeschränkung oder Anderswerden des göttlichen Wesens in der Welt auszuschließen. Dies Letztere könnte man kaum vermeiden, wollte man das Nichts nur auf das Sein der Welt, nicht auf das Entstehen oder Anfangen beziehen, denn die Schöpfung brauchte dann nicht aus Nichts geschaffen zu sein, sondern sie könnte als Selbstbeschränkung, als Relativmachen des schon Seienden aufgefaßt werden. Wird eine Ewigkeit oder Anfangslosigkeit der Welt angenommen, dann bezieht sich das Nichts oder Nichtsein nicht mehr auf den Ursprung, sondern nur auf das Wesen, auf die Form des Seins, — nicht des Daseins und Entstehens; soll sich dagegen das Nichts auf den Ursprung, den Schöpfungsact beziehen, d. h. in diesem sozusagen als überwunden gedacht werden, dann muß ein Anfang der Schöpfung angenommen werden. In diesem Falle muß das Nichts überwunden gedacht werden zum Behufe der Weltentstehung, im andern Falle müßte (könnte wenigstens) die Schöpfung im Hervorbringen des Nichts, des Nichtseins bestehen, indem das an sich Positive oder rein Seiende, Absolute, mit dem Nichtsein behaftet und dadurch relativ gemacht würde. Abgesehen von andern Schwierigkeiten, auf die wir hier nicht eingehen können, wäre nicht zu denken, welch ein Weltzweck hierdurch erreicht werden sollte, so sonderbar eine solche Selbstbeschränkung eines absoluten, persönlichen Gottes wäre (und nur ein solcher könnte sich ja selbst beschränken). Sollte einmal ein Weltzweck erreicht werden und zwar der oben genannte, dann konnte das nur durch eine Schöpfung aus Nichts geschehen, die, man kann sagen weit mehr, weit bestimmter und klarer wenigstens das göttliche Dasein und die göttliche Macht kundgeben mußte, als irgendeine andere Art derselben.

Was endlich noch die Behauptung Thomas' betrifft, aus der Natur und dem Wesen der Welt könne nicht die Zeitlichkeit derselben erkannt werden, da das begriffliche Wesen, das quod quid est der Welt nichts von einem zeitlichen Anfang und überhaupt nichts über die nähere Beschaffenheit der Creatur aussage, so hat dieses Räsonnement kein weiteres Gewicht und gibt nur Zeugniß von scholastischer Befangenheit in begrifflichem

Formelwesen. Aus dem bloßen Begriffe des Seins kann allerdings auf das Angefangenhaben nicht geschlossen werden, daraus kann man aber auch das Geschaffensein nicht ableiten. Wollte man auf diesem Wege den Versuch machen, das Geschaffensein und Angefangenhaben zu erforschen, so müßte ausgegangen werden vom wirklichen Sein und Beschaffensein der Welt, nicht vom allgemeinen und abstracten Begriffe derselben, also vom relativen Sein und Wirken der Welt, von der Relativität derselben, die nothwendig das Moment der Zeitlichkeit in sich birgt; wobei dann weiter zu untersuchen wäre, ob Zeitlichkeit sich ohne zeitlichen Anfang denken lasse. Man möchte indeß hier versucht sein, im Relativen allenthalben neben der Zeitlichkeit auch ein Moment des Ewigen (dem Sein nach) anzunehmen und demgemäß dennoch die Ewigkeit der Welt zu behaupten. Jegliches seiende Ding, auch das geringste, setzt nämlich ein ewiges Sein voraus; wenn einmal etwas ist, sei es nur der kleinste Strohhalm oder nur ein Staubatom, so muß immer und ewig etwas gewesen sein, denn wäre einmal nichts gewesen, so könnte auch jetzt noch nichts, auch nicht das Geringste sein oder existiren, da von selbst aus Nichts nie Etwas entstehen kann. Das ist richtig, und insofern kann man auch von dem Zeitlichen auf ein Anfangsloses, Ewiges, wenn auch nicht auf den absoluten, persönlichen Gott schließen. Es bliebe in der That ein unaustilgbarer Hiatus hier für das menschliche Denken, wenn nicht der Begriff einer zeitlichen Schöpfung durch einen ewigen Schöpfer die Schwierigkeit löste. Und hierbei kommt dann das Wahre zum Vorschein und zur Geltung, das in der That auch der philosophischen Behauptung des Thomas von Aquino zu Grunde liegt. Alles Geschaffene und Zeitliche nämlich ruht auf ewigem, anfangslosem Grunde, wenn es auch nicht selbst ewig oder anfangslos ist. Es steht auf dem Fundamente der Ewigkeit, weil es kein Vorher außer sich hat, es ist aber ein Anfangendes, Zeitliches, weil mit ihm gleich das Nachher beginnt und weil es in sich ein Vorher und ein Nachher hat, also weil ihm die Zeit immanent oder weil es eben zeitlich ist. Man kann daher dies, daß die Welt angefangen habe, nicht verdeutlichen oder bemerklich machen a parte ante, sondern nur a parte post, denn jenes gibt es nicht, da es nicht einen Zeitpunkt gab, in dem die Welt anfing, da mit ihrem Anfang erst die Zeit selbst

anfangen konnte; wir können also nur aus unserer Zeitlichkeit heraus den Anfang der Welt behaupten, indem wir von uns nach rückwärts die Zeit bestimmen oder ihren Verlauf annehmen bis zum Anfang derselben. Insofern kann man auch sagen, daß die Welt immer war, weil ja damit nur alle Zeit gemeint sein kann, und diese allerdings stets mit dem Sein der Welt erfüllt oder damit identisch sein mußte. Man kann auch sagen, die Welt sei von Ewigkeit, insofern vor ihr nichts war, sie also mit ihrem Sein in die Ewigkeit so zu sagen mündet; aber sie ist darum nicht ewig, denn die Ewigkeit ist ihr nicht immanent, sondern nur emanent, insofern sie die Grundlage oder den Ausgangspunkt des Geschöpflichen und damit des Zeitlichen bildet.

Das Resultat unserer Untersuchung ist demnach dies, daß die Annahme einer wirklichen Schöpfung (Creatio, Hervorbringung der Welt aus Nichts, nach Stoff und Form, durch die göttliche Willensmacht) und der Anfangslosigkeit oder Ewigkeit der Welt als unvereinbar sich erweisen, daß man also wissenschaftlich nicht beides zugleich behaupten könne, sondern entweder das Eine oder das Andere aufgeben müsse. Wird die Creatio angenommen, dann muß jedenfalls das Nichtsein der Welt durch das Werden und Sein verneint oder beseitigt gedacht werden, d. h. man muß jedenfalls das Nichtsein zwischen Gottes Macht und Weltschöpfung begrifflich denken, wenn man Creatio überhaupt denken und richtig denken will; ist aber dies der Fall, dann muß dies auch als in der Wirklichkeit, beim wirklichen Schöpfungsacte gerade so seiend oder geschehend angenommen werden, weil sonst unser nothwendig so gedachter Schöpfungsbegriff den Schöpfungsact doch nicht richtig bestimmte, da er der Wirklichkeit nicht entspräche, wenn hier das Nichtsein niemals durch das Sein der Welt ernstlich überwunden oder verneint worden wäre, wie es bei der Annahme einer ewigen Schöpfung in der That der Fall wäre. Demgemäß kann auch jene moderne Ansicht nicht als eine wissenschaftlich gerechtfertigte oder haltbare anerkannt werden, welche die Welt zwar von Gott dem Wesen nach unterscheidet und durch Schöpfung hervorgebracht sein läßt, sie aber dennoch als ewiges und nothwendiges Moment in Gott oder für Gott betrachtet; abgesehen von andern Gründen, die dagegen sprechen, kann sie schon deshalb nicht als richtig angenommen werden, weil sie einen Widerspruch in sich schließt.

Daß nun die Welt wirklich durch Schöpfung, Creatio, hervorgebracht worden sei, ist durch unsere Untersuchung freilich nicht wissenschaftlich erwiesen; dies war auch nicht die gestellte Aufgabe. Die Scholastiker glaubten gerade hierfür einen wissenschaftlichen Beweis führen zu können; dies ist nun bei Thomas schon deshalb nicht der Fall, weil, wenn das Angefangenhaben der Welt nicht strenge bewiesen werden kann, auch der Beweis für ihr Geschaffensein nicht mehr stricte zu liefern ist, den Thomas ja auch nicht eigentlich und ausdrücklich zu liefern versucht. Aber auch sonst dürfte sich die Scholastik diesen Beweis etwas zu leicht gemacht haben, was indeß näher zu erörtern einer andern Untersuchung vorbehalten werden muß.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Berichtigungen.

Seite 35, Zeile 13 v. o., ſtatt: begreifliches, lies: begriffliches
» 38, » 21 v. o., ſt.: Universale, l.: Universalia
» 93, » 3 v. u., ſt.: agen, l.: ſagen
» 164, » 2 v. o., ſt.: denkt?, l.: denkt!
» 311, » 22 v. o., ſt.: dieſe, l.: dieſes
» 320, » 2 v. u., ſt.: natura, l.: naturae

Die Philosophie des
v. Aquino # 1405

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
1405.